الدولة المدنيّة

نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة



د. جاسر عودة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو محاولة لتقديم أفكار تنبع من فهم مقاصدي وسنني لتعزيز ما يُسمّى هنا «دولة مدنيّة بمرجعيّة مقاصديّة»، وفي هذا السياق ينقد الدكتور جاسر عودة الأطروحات الإسلاميّة الحاليّة في مجال «السياسة»، ويحاول تصوّر خطوط عريضة لنموذج مدني تعدّدي. وهذا الهدف بالنسبة إليه هو هدف مرحلي وليس نهاية المطاف في الإصلاح المنشود، الذي لا يكتمل إلّا بتجاوز هذه الدويلات المستوردة نفسها وهو التجاوز الذي لا يتناقض مع الشعور الوطني. كما يرى المؤلف أنه لا بدّ من العودة إلى شكل من الوحدة الإسلاميّة الواسعة والمؤثّرة في مسار البشريّة. وبرأيه، هذه الوحدة العامّة لن تتحقّق من دون خطوة مدنيّة الدّولة والتخلّص من كابوس الاستبداد بصوره كافّة وإعادة تعريف النظام السياسي ليكون وسيلة لتحقيق مصالح الناس وسياسة تنوّعهم بحكمة وسماحة.

وفي سياق البحث نفسه، رأى الدكتور عودة أهميّة خاصّة لمقاربة أصوليّة ومراجعة نظريّة لقضية تأسيسيّة، ألا وهي قضيّة «المرجعيّة الإسلاميّة». وسؤال: ماذا نعني بالمرجعيّة الإسلاميّة في شؤون السياسة والمجتمع اليوم؟ بات سؤالاً مهمّاً ولإجابته أثر كبير في تصوّر النظام المنشود الذي نطلق عليه اسم «إسلامي».

يتوزّع هذا الكتاب ثلاثة فصول: فصلان نظريان وفصل تطبيقي. أما الشق النظريّ التأصيلي، فيبحث في فصلين موضوعين، أوّلهما؛ فصل في منهجيّة تحليل المفاهيم السياسيّة ويتناول مفهوم الدولة المدنيّة، وثانيهما؛ فصل يبحث في أصول ومنهجيّة الحكم على «المرجعيّة» في المجال السياسي بناءً على مقارنة نقديّة لمرجعيات إسلاميّة مختلفة، منتهياً إلى طرح مقاصد الشريعة كمرجعيّة في تلك الشؤون. وأمّا الفصل التطبيقي، فيتناول تصوّر «الدولة المدنيّة» المنشودة من بُعد التعدّديّة السياسيّة الشاملة باعتبارها الخطوة الثوريّة الأساسيّة التالية للتخلّص من آفة الاستبداد.

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-110-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الدولة المدنية

الدولة المدنية

نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة

د. جاسر عودة



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عودة، جاسر

الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة/ جاسر عودة.

٣١٩ ص.

بيليوغرافية: ص ٢٩٣ - ٣١٩.

ISBN 978-614-431-110-3

١. الدولة المدنية. ٢. الشريعة. أ. العنوان.

319

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

محتويات

مقدمة
الثورات العربية بين حلم العدالة وواقع الاستبداد

أولاً: أزمة الإنسان وأزمة الدولة

«الشعب يريد إسقاط النظام» و«خبز. حرية. عدالة اجتماعية» كانت صيحات الشارع العربي الذي خرج في عام ٢٠١١ مطالباً بالتغيير وحالماً بـ «نظام» سياسي واجتماعي واقتصادي أفضل. وقد فوجئ الإنسان العربي ـ بعد أيام معدودات ـ أن رؤوساً عتيدة للسلطة قد غابت، وأن روحاً من الاحتفال والفرحة قد عمّت، بل وأن العالم شرقاً وغرباً يدعي أنه «يتعلم» من «الربيع العربي» ويتمنى أن ينسج على منواله.

واستمر الحلم شهوراً ـ طالت أو قصرت ـ ظن خلالها من ظن أن «الياسمين هزم البندقية»، وأن «السلمية أقوى من الرصاص»، وأن «الربيع أتى بعد الشتاء»، بل وظن البعض بعد جويلات انتخابية أتت في فورة الحماسة أو بريق السلطة أو ردود الأفعال قصيرة النظر أن «المشروع الإسلامي دخل مرحلة التمكين»، وأن «الأمة قد عادت إلى الإسلام»، وأن «أستاذية العالم هي المرحلة التالية»، وهلم جراً.

ولكن، سرعان ما اصطدم الحلم بالواقع وكشفت الحقيقة الخيال، سرعان ما اتضح أن ذلك «النظام» المستبد عميق ومتمكن ومتغلغل في المجتمعات العربية ولم ولن يسقط أو يتغير ببساطة، وأن شعار «العدالة الاجتماعية» هو أقرب إلى الحلم منه إلى الواقع، واتضح أن «الدولة» العربية هي في أحيان كثيرة مجرد منظومة صمّمت فقط لتخدم جماعات مصالح خطيرة، أو قبائل معينة محتكرة للمال والسلطة، أو طبقات أمنية وعسكرية

معينة في كل دولة، ولن يتورع أي من هؤلاء جميعاً عن استخدام وسائل العنف التي تمتلكها القوات الحكومية أو غير الحكومية وبكل صرامة ومن دون رحمة ولا إنسانية لإجهاض كل محاولة للإصلاح والتغيير والمساءلة ومحاربة الفساد وضمان الحريات ورد الحقوق وسقوط الاستبداد. واتضح كذلك أن توازنات القوى الإقليمية والعالمية لم ولن تسمح ببساطة بتغيير «ديمقراطي» في العالم العربي، وأن دون ذلك الأموال والأنفس والأرصدة الاستراتيجية المادية والمعنوية من تلك القوى وعملائها.

وخلاصة الأحداث الكثيرة المتتالية منذ عام ٢٠١١ ـ ومن دون الدخول في التفاصيل التي هي خارج نطاق موضوعنا ـ أن الحال قد عاد في الشأن العام والحقوقي والسياسي والأمني والاقتصادي بل والديني إلى أسوأ ممّا كان عليه قبل عام ٢٠١١، على الرغم من أن الشارع العربي ما زال غاضباً من أوضاعه المتردية على أصعدة شتى، وكارهاً الاستبداد الذي يحكمه، وتائقاً إلى استرداد مكانته وكرامته وحقوقه الضائعة، وعلى الرغم من أن فكرة الثورة ما زالت حية في نفوس الشعوب العربية على الرغم من اتخاذها أشكالاً متباينة بل ومتناقضة أحياناً بين السلمية الحالمة إلى العنف المنحرف.

صار الإنسان الثوري العربي بين فكريْن نقيضيْن أحلاهما مرّ: إما فكر «سلمي» ساذج يضحّي بأفضل شباب وشابات العالم العربي والأمة الإسلامية وأنضجهم وأغلاهم من أجل حلم بالثورة ولكن من دون استراتيجية عقلانية تضمن مكاسب حقيقية مجتمعية وإصلاحية على الأرض، وهو عجيب، وإما فكر عنيف منحرف اتخذ شكلاً شديد الإجرام واجتذب ضحايا الإرهاب الغربي والتفكك الأسري والاحتكار الاقتصادي والتطرف الديني من كل مكان، ثم انتهج استراتيجية لا تخدم إلا أعداء الإسلام والعرب والإنسانية، وعلى الرغم من أن خدمته للأعداء ظاهرة بوضوح شديد كالشمس في رابعة النهار إلا أنه يطلق على نفسه أسماء من قبيل «الدولة الإسلامية» و«خلافة المسلمين»، وهو أعجب!

وقد علمتنا الأحداث منذ عام ٢٠١١ درساً مهماً، ألا وهو أن تفاؤلنا حينئذ بتغير حاسم وسريع وتاريخي لم يكن في محله، وأن التغيير الحقيقي المنشود في العالم العربي والإسلامي لن يكون سهلاً ميسوراً لأن دونه

عقبات جسام لا بد لها من أن تتغير أولاً، ولعل أكبرُها في نظري تغييرَيْن مهميْن منشوديْن: **أولهما**، تغيير في بناء الإنسان نفسه، **وثانيهما**، تغيير في بناء الدولة نفسها.

أما الإنسان، فقد أكدت الأحداث أن عندنا مشكلة كبرى في بنائه ثقافياً وفكرياً وخلقياً ودينياً وصحياً ومهنياً وتربوياً واجتماعياً، وأن الإصلاح السياسي الجزئي الذي قد تنتجه أي «ثورة» في أعلى سلم السلطة لن يغير الاستبداد ولن يصمد ـ ولو كان مؤيداً بصندوق انتخاب ـ من دون إصلاح تعليمي وأخلاقي وثقافي واجتماعي ومهني وفني وإعلامي يؤازره ويحافظ عليه، وأن ثلاثي الفقر والجهل والمرض هم أعداء الثورة والإصلاح الحقيقيون اللذيْن لن تقوم لهما قائمة ما داموا متوغلين في هذه الشعوب. فمع الفقر تضيع المبادئ والقيم والكرامة، ومع الجهل تضيع العقلانية والحكمة والدين، ومع المرض تضيع العزيمة والأموال والحياة. إذاً، فنحن نحتاج إلى ثورة فكرية وأخلاقية وحضارية تتجذر أولاً في المجتمع ثم تنشأ على أساسها مؤسسات مدنية تضمن استمرارية أي تغيير سياسي حقيقي.

وأما «الدولة» في العالم العربي، فقد أثبتت الأحداث أن في بنائها الحالي خللاً فادحاً لا يعزز إلا الاستبداد والفساد بكل أنواعه، بدءاً من التعصب إلى التعريف الحدودي الضيق (السايكسبيكي الريموني اللوزاني أصلاً) إلى الدولة الوطنية العربية[1]؛ إذ رأينا من خلال أحداث كثيرة كيف تضيع بحجة العصبية الوطنية المصالح المصيرية المشتركة، بل والأخلاق والقيم الإنسانية في تعامل كل دولة عربية مع الدول الأخرى ولو كانت شقيقة صديقة، ولو كانت ضحية معتدى عليها، ولو كانت في حد ذاتها تمثل بعداً استراتيجياً مهماً للجميع.

---

(١) الوزيران الفرنسي فرنسوا بيكو والبريطاني مارك سايكس وصلا إلى اتفاقية سرية عام ١٩١٦، بمباركة من الإمبراطورية الروسية وقتها، على اقتسام الهلال الخصيب وبلاد الشام بين فرنسا وبريطانيا، ثم كشف عن تلك الاتفاقية الشيوعيون حين حكموا روسيا بعدها بعام، مما أثار الشعوب العربية شيئاً ما، ولكن التقسيم مضى قدماً بمؤتمر سان ريمون عام ١٩٢٠، ثم بغيره من المعاهدات والمذكرات مثل معاهدة لوزان عام ١٩٢٣. ورسمت تلك الاتفاقيات ومثيلاتها ـ في ما تلا ذلك من عقود ـ حدوداً ظهرت لأول مرة في التاريخ، وهي الحدود الحالية لكل من: العراق وسوريا ولبنان وتركيا والأردن، ثم فلسطين، والتي قامت «إسرائيل» فوق أجزاء كبيرة منها سنة ١٩٤٨. وهناك قصص شبيهة بهذه القصة في فحواها وتلاعب موازين القوى العالمية فيها، إلى أن وصلنا إلى كل التقسيمات والحدود الأخرى تقريباً في عالمنا العربي والإسلامي بشكل عام.

ثم رأينا الخلل الواسع في مختلف الدول وبأشكال مختلفة متمثلاً بالأساس في الاستبداد العسكري والأمني بالقرار السياسي، ثم تحكُّم ذوي النفوذ السياسي بمختلف مستويات وأنواع السياسات في الدولة حتى تصنع لخدمة السياسيين وأسرهم وحلفائهم من أصحاب الأموال بدلاً من أن تخدم المصلحة العامة والخير المشترك والمواطن العادي، ورأينا الاحتكار غير المشروط للسلطات من التنفيذيين على رأس أغلبية الدول الوطنية لمجرد تحكمهم في قرار استخدام وسائل العنف فيها وهي الوسائل التي يشترونها من مال الشعوب على أي حال، ثم رأينا كيف تستباح بوسائل العنف هذه دماء الشعوب نفسها وأعراضها من دون حق - بل وباسم الدين أحياناً - لمجرد المعارضة في الرأي أو تبني أيديولوجية سياسية مختلفة أو المناداة بالحقوق أو الإصلاح أو القصاص لدماء أو أعراض سفكت ظلماً.

وأخيراً وليس آخراً، رأينا بأم أعيننا في موضوع إشكاليات الدولة العربية خلطاً ممنهجاً وخطيراً بين السلطات الخمسة - إن صح التعبير: التنفيذية والقضائية والتشريعية والإعلامية والمجتمع المدني، وبين القرار السياسي والقرار السياساتي، وبين سلاح الدولة وسلاح العصابات من «البلطجية» و«الشبيحة» و«الميليشيات» و«الحشود»، وما إليه من المسميات لمرتكبي الحرابة في أسوأ صورها، وبين العقيدة السياسية والعقيدة الدينية، وما زال الطريق طويلاً، والله المستعان.

ونحن نعتقد أن الخطوة الأولى على طريق طويل للخروج من استبداد الدولة العربية والإسلامية عموماً هو في الوصول إلى وعي شعبي اجتماعي وسياسي يضمن بناء دولة «مدنية» «تعددية» تبني سياساتها على أسس أخلاقية، ونعتقد أن الإسلام كمنهج حياة وفكر إنساني وهوية حضارية قادر على تقديم كثير في بناء الوعي والإصلاح المنشود - ثورياً كان أم تدريجياً، عربياً كان أم إسلامياً أم عالمياً.

إلا أن العهد قد طال والبون قد اتسع بين فكر «السياسة الشرعية» وفقهها كما درسناهما في الكتب التراثية وبين واقع المسلمين الحضاري والسياسي والسياساتي المعيش اليوم، والمفاهيم التي تحكم ذلك الواقع بدءاً من أصوله وفلسفته وانتهاءً برؤية مؤسساته ومعايير النمو والرفاه فيه.

والبحث في علم السياسة الشرعية بأصوله وفروعه وتجديده والتوسع فيه هي أمور يجب أن يهتم بها كل حريص على مستقبل الإسلام ومصلحة المسلمين، وأن يدلي كل من له دلو صالح بدلوه في هذه الحالة الراهنة من التجاذبات والمداولات الواسعة حول عدد من القضايا المهمة التي يعيشها العالم العربي والفكر الإسلامي في هذه المرحلة.

وقد طُرِحت حديثاً في الفكر الإسلامي أفكارٌ حول قضية الدولة دارت حول مفهوم «الدولة المدنية»، وأفكارٌ حول نظام الدولة دارت حول مفهوم «التعددية السياسية»، وأخرى حول قضية المرجعية في شؤون السياسة دارت حول مفهوم «المرجعية الإسلامية». وسوف نعرض خلال هذا البحث نقاط اتفاق واختلاف مع هذه الأفكار، أو فلنقل تطوير تلك المفاهيم المحورية الثلاثة وإعادة صياغتها: المدنية والتعددية والمرجعية، وذلك بهدف الإسهام في حلحلة تلك الأزمات المذكورة من منطلق إسلامي وسطي إن شاء الله تعالى.

وسوف نركز على طبيعة الدولة الوطنية المنشودة، والتي لا بد من أن أبيّن للقارئ الكريم أنها عندي مجرد مرحلة في رحلة عودة الأمة الإسلامية إلى تضامنها ووحدتها في أي صورة كانت، ونتصور الدولة الوطنية المنشودة في هذه المرحلة **دولة مدنية ذات مرجعية مقاصدية**، ويعني هذا أن نتصور مدنيتها متمثلة في التخلص من الاستبداد العسكري والقبلي، ثم بناء تعددية سياسية شاملة بمفهوم يوسع مفهوم السياسي ليشمل كل التيارات السياسية أياً كانت بل ويشمل كذلك الحركات والهيئات المدنية، ويعطي أولوية للسياسات التي ترمي إلى المصلحة العامة وتحقيق العدالة الاجتماعية، وقد تصورنا مرجعية تلك الدولة المدنية فكرياً وفلسفياً في المبادئ والقيم والأهداف التي تمثلها مقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانياً: نحتاج إلى ثورة أخلاقية

دلّنا تحليل أصول الإشكاليات التي نعانيها في واقعنا على أن أزماتنا الدينية والسياسية والسياساتية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية والفنية والصحية والبيئية وغيرها إنما هي أعراض أمراض أخلاقية وفكرية وعقلية مزمنة على المستويَيْن الفردي والجمعي، وأن الإشكالية الأعمق في عالمنا

العربي والإسلامي هي في ضعف الممارسة الأخلاقية وفي طريقة التفكير الاستبدادية العقيمة السائدة عند قطاعات واسعة في كل الاتجاهات الإسلامية وغير الإسلامية.

وعلى الرغم من الحراك الشعبي وإرادة التغيير، فإن الثورة السياسية التي تطيح برئيس فاسد أو حكومة مستبدة لا تنجح من دون الثورة «الحقيقية» التي يحتاج إليها العالميْن العربي والإسلامي بل والعالم الإنساني اليوم، ألا وهي ثورة في منهج الفكر ومنظومة القيم التي تبنى عليها السياسات التي تمس حياة الناس.

العالم المعاصر يعاني أزمات حادة في كل نواحي الحياة الإنسانية، ولكننا إذا دققنا النظر وتفكّرنا في هذه الأزمات لوجدنا أنها أزمات أخلاقية في الأساس وليست أزمات تقنية أو حتى اقتصادية، سواء في التصورات المنهجية أو الممارسات العملية: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِي عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

فمثلاً، الأزمات السياسية كلها أزمات أخلاقية، وسوريا مثال صارخ، وفلسطين ومصر وليبيا والعراق وبورما وبنغلاديش، وما يحدث الآن في أفريقيا، وفي الشرق والغرب ـ هذه كلها أزمات أخلاقية في التصور والممارسة. وأعجب من أناس عندهم من الصلافة قدر يسمح لهم بأن يقولوا إن إرهاب الدولة الذي يصفّي أهل المعارضة الشرعية جسدياً ويعذبهم ويضطهدهم وينتهك حرماتهم مشروعٌ أخلاقياً، بناءً على هيبة الدولة وشرعية السلطة وقواعد السيادة والأمن القومي والقانون الدولي وكل هذه التبريرات غير الأخلاقية، وهذا يعني أنه عندنا مشكلة عميقة في التعريف النظري والتصور الفلسفي لمفهوم السياسة وليس في الممارسة السياسية فقط، ومعنى الدولة مجرد عن وازع الدين ونوازع الخلق وضوابط الشرع أصلاً، للأسف.

وبعض الذين يمارسون السياسة من «الإسلاميين» لا يخرجون عن دائرة الاستبداد نفسها، ويمارسون السياسة على الطريقة المكيافيللية التي تغلّب سيطرة الحاكم واستقرار كرسيه على حدود الأخلاق والمصلحة العامة الحقيقية، وهؤلاء أيضاً يحتاجون إلى مقاربة أخلاقية مقاصدية لتصحيح التصورات والممارسة السياسية، والاهتمام بالسياسات التي تحقق مصلحة

المواطن العادي بدلاً من الدوران حول جماعات متغيرة أو أشخاص زائلة أو أفكار انتهت صلاحياتها، واللحاق بركب الفكر الإسلامي التجديدي الذي هو إلى الآن شبه غائب أو مغيّب عن أطروحات الجميع حتى الأحزاب الإسلامية.

والأزمات الصحية في هذا العالم ـ كمثال آخر ـ مردها إلى سياسات غير أخلاقية بنيت على تعريف غير أخلاقي للطب كسلعة يشتريها الغني ويحرم منها الفقير، بل يموت الفقراء في عالمنا بالملايين من أجل عدم توافر دواء بدولاريْن أو ثلاثة. وحدّث ولا حرج عن السياسة والسياسات التي تسمح لشركات الأدوية العملاقة بممارسات غير أخلاقية وأن تلعب بالبحث العلمي لإثبات الآثار الضارة لأدويتهم وأمصالهم والطعام المصنع والمزروع أو عدم إثباتها، بل وأصبح التجميل الذي يغير خلق الله والفطرة البشرية من دون حاجة نفسية أو صحية جزءاً من الطب وصناعته غير الأخلاقية.

والتعليم كذلك، بدلاً من أن يكون حقاً للجميع صار خاضعاً لسياسات جعلته سلعة يشتريها من يقدر عليها ويحرم منها من لا يقدر، بل وأصبح استهداف المدارس مشروعاً في كل الحروب والنزاعات للأسف! والفجوة الرقمية أصبحت واسعة ـ وهي قضية سياساتية أخلاقية بالأساس وليست تقنية فنية، وأدى ذلك إلى حرمان المستضعفين من تقنيات التواصل في هذا العالم كي لا يزدادوا إلا فقراً وجهلاً ومرضاً، وتزداد الشركات التي تحتكر ما يسمى «المعرفة» والمخترعات التي غالباً ما ينتجها العباقرة في البلاد الفقيرة بأبخس الأثمان ـ تزداد هذه الشركات ملياراتها ونفوذها على مقدرات الناس وتعزز رأسمالية متوحشة لا تبالي بعدالة التوزيع ولا تكافؤ الفرص، والفكر الإسلامي شبه غائب أو مغيّب عن هذه القضايا.

والفن الحقيقي الصادق يغطي عليه الفن الذي يستهدف تفكيك الفضائل والذي تنشره صناعة الترفيه عن طريق ثقافة النجوم التي تسطح شباب هذا العالم وتفسدهم، ناهيك بصناعة الألعاب الإلكترونية التي غالباً ما تُميت فيهم شيئاً فشيئاً الرحمة والرفق والتواصل الاجتماعي والإنساني. هذه أزمة أخلاقية أخرى كبيرة، والفكر الإسلامي شبه غائب أو مغيَّب عنها.

أما في مجال الاقتصاد فحدّث ولا حرج، فالأزمات الاقتصادية الكبرى

التي قتلت من قتلت وشرّدت من شرّدت وأفقرت من أفقرت هي أزمات أخلاقية باتفاق الجميع! والشركات الكبرى - خاصة التي ترتبط بصناعة السلاح - تحتكر الاقتصاد وتتدخل في السياسة في هذا العالم، وأغلب البشر مساكين تحت خط الفقر يستهلكون الفتات الذي يسقط من الواحد في المئة من البشر «الأغنياء»، ثم تعقد المنتديات الاقتصادية العالمية فلا تناقش الأخلاق أبداً على الرغم من أن الأسئلة الاقتصادية الكبرى هي أسئلة أخلاقية أساساً تتعلق بالسياسات والفكر الذي تبنى عليه. والربا والاحتكار والرشوة والفساد واستغلال الضعفاء والمهمشين والأطفال في عمالة رخيصة لا توفر أدنى احتياجات الإنسان، هذه كلها أزمات أخلاقية غابت عنها السياسات الرشيدة وسكت عنها الفكر الإسلامي الإصلاحي.

ويلحق بالأزمات الاقتصادية وينتج منها أزمات بيئية تسببها نفايات شركات البترول العملاقة ونفايات المفاعلات النووية للدول المحتكرة لها، وتلقى تلك النفايات من دون اكتراث ولا محاسبة في بيئة البلاد الفقيرة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتستنزف بعض الاقتصادات الكبرى المصادر الطبيعية الإنسانية المشتركة من هواء وماء ومعادن، ناهيك بالشركات الكبرى وبعض الدول التي تتلاعب بالجو الطبيعي نفسه ومكونات التربة نفسها، وأيضاً تنعقد القمم البيئية العالمية ولا تناقش الأخلاق ولا تُذكر السياسات الضرورية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

ثم مع فساد مكونات التربة، تظهر التقنيات غير الأخلاقية التي تغير خلق الله وتلعب بالجينات الطبيعية المرتبة ليس في الحيوان والنبات فقط إنما في الإنسان أيضاً، بغرض التكسب والتجارة، من دون ضابط ومن دون رعاية لحقوق الكائنات الحية وفطرتها، ثم تُقتل الحيوانات بالملايين في كل بلد ليزداد الإنسان تخمة وقد يصل إليه من الحيوان المسكين جزء صغير منه ويضيع الباقي، ثم يقابل التخمة والاستهلاك مجاعات وبشر يموتون بالملايين كل عام، لا يجدون شربة ماء أو كسرة خبز، وما نداء «خبز وماء» الذي سمعناه في الثورات العربية عنا ببعيد.

والمرأة - المسلمة وغير المسلمة - في وضع لا تحسد عليه في الثقافات كلها والبلدان التي تدعي التقدم والتي لا تدعيه؛ ففي الشرق والغرب تُظهر

الإحصائيات الفرق الكبير بين النساء والرجال في معدلات الأمية والمرض والفقر، والمرأة أصبحت في عالم اليوم سلعة تباع وتُشرى، لا تشتري قلماً ولا سيارة ولا قطعة أثاث إلا وامرأة تظهر من محاسنها في الدعاية له. والعنف ضد المرأة وتهميشها في علوم الدين ومؤسساته والسياسة والقضاء والفكر والتجارة وغيرها، كلها ظواهر عالمية تتخذ أشكالاً مختلفة في الثقافات المختلفة.

وأخيراً في هذه الأمثلة وليس آخراً، فالأخلاق في الإعلام والصحافة موضوع طويل ذو شجون، ويتساءل المرء: أين الحقيقة؟ وأين الأخبار؟ الذي نراه في الإعلام ليس إلا حقيقة، الخيال فيها أكثر من الواقع، والذي يصل إلينا من الأخبار هو فقط أرقام القتلى في كل بلد في كل صباح نسمعها مع الأرقام الأخرى لدرجات الحرارة والبورصة! أين الأخبار عن الحضارة الإنسانية والإنجازات الإنسانية؟ أين قصص النجاح؟ وتحسّن الحال هنا أو هناك؟ أم أن العالم ليس فيه إلا القتل والكوارث الطبيعية والانتخابات؟

ثالثاً: أزمة الفكر الإسلامي: الحاجة إلى مقاصد الشريعة

ومقاصد الشريعة نقدمها في هذا الكتاب كمرجعية ومنهجية إسلامية تحقق توافقاً مجتمعياً ضرورياً على المستوى الإنساني لمواجهة هذه الأزمات الإسلامية والإنسانية، وتقدم إجابات عن الأسئلة الملحة بغرض دعم فكرة الثورة الأخلاقية في دنيا الناس مسلمين وغير مسلمين.

فإحدى أكبر مشكلات البرامج «الإسلامية» المعاصرة في نظري هي التركيز على البعد «الإسلامي» فقط، أي ذلك البعد الخاص بالقضايا الجزئية التي تخص المسلمين بل وتخص المتدينين منهم فقط ـ أكثر من التركيز على البعد الإنساني الذي يشمل القضايا والهموم الكبرى التي تخص الناس كل الناس، والذي هو أولى في ميزان الإسلام الحقيقي عند الحديث عن سياسة الناس.

وهذا البعد «الإنساني» هو «إسلامي» بطبيعة الحال، ولكن الخطاب الإسلامي لا يركز عليه ولا يدخله في الأولويات والاهتمامات، وهذه إشكالية كبيرة أضعفت علاقة الخطاب الإسلامي بالإنسان العادي المسلم

وغير المسلم خاصة الشباب، بل وقطعت الخطاب الإسلامي عن الأصول والأولويات الإسلامية نفسها.

ومقاصد الشريعة هي الأخلاق الكريمة والمعاني السامية والغايات الرفيعة والأهداف الكبرى التي تتغياها شريعة الإسلام كما أنزلها الخالق (ﷻ). وعلى الرغم من أن علم مقاصد الشريعة هو علم ولد من رحم الفقه وأصوله وما زال يدرّس أساساً في هذا المجال، إلا أنه الآن بدأ يخرج بفضل الله تعالى من هذا الإطار الضيق إلى فضاء المجالات الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، والتي نركز في هذا البحث منها على مجالي السياسة والسياسات.

مقاصد الشريعة هي الإجابة عن سؤال «لماذا؟»، وعلماء الشريعة الكبار قد أجابوا عن سؤال «لماذا الشريعة؟» بنظريات لمقاصدها العامة المعروفة من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وأجابوا عن سؤال «لماذا؟» كذلك في كل باب من أبواب الفقه المختلفة عن طريق ما سمّوه «مقاصد الباب»، كمقاصد البيوع من الوضوح ومنع الظلم ومنع الربا وتحقيق رواج السلع ومنع كنز الأموال وغيرها، ومقاصد الزواج من السكن والمودة والرحمة والتوالد ومصلحة الطفل وغيرها، ومقاصد الجهاد، ومقاصد العقوبات، ومقاصد القضاء، ومقاصد الزكاة، إلى آخره.

ولكنّ «الأبواب» تغيرت مع تغير العالم، ونحتاج اليوم إلى مقاصد لأبواب جديدة للعلم والفكر الإنساني. نحتاج إلى إجابات عن سؤال «لماذا؟» ليس في الفقه فقط على أهميته، بل أيضاً في الطب والسياسة والاقتصاد والتربية والفن والإعلام وغير ذلك. فإذا سألنا لماذا الطب؟ فلن نعرف الطب كسلعة كما هو في الواقع الآن بل نعرفه تعريفاً أخلاقياً يستمد من مقاصد الشريعة العظيمة ويضع الممارسات والسياسات الطبية والقضايا المتعلقة بها موضعها الإنساني السليم. وإذا سألنا لماذا السياسة؟ ولماذا الدولة؟ ولماذا الفن؟ ولماذا الإعلام؟... أمكننا أن نراجع التعريفات نفسها المراجعة الأخلاقية المنشودة.

ومقاصد الشريعة هي منظومة القيم الإسلامية، وليست المصالح في المفهوم الإسلامي منفصلة عن قيم الخير والحق والجمال والأخلاق

المعروفة، بل إن منظومة القيم الإسلامية التي تمثلها المقاصد هي أكثر تعقيداً وتركيباً مما سواها من منظومات القيم الفلسفية، وفيها ترتيب للأولويات بين الضروري والحاجي والتحسيني، والخاص والعام، والعاجل والآجل، بل وفي داخل كل قسم كالضروري مثلاً هناك أولويات: فالنفس قبل العقل قبل العِرض قبل المال، مما له تعلق مباشر بهذا البحث حول السياسة والسياسات، كما سنرى.

والأولويات التي تمليها المقاصد ضرورية لوضع السياسات وسن التشريعات وضبط الممارسات بطريقة أخلاقية، فقضية الأولويات هي قضية قيمية وأخلاقية بالأساس تسفر عن الأهم فالمهم في فكر متخذي القرار السياسي والسياساتي، فيقدمون الأهم في الاهتمام والجهد والميزانيات ويؤخرون الأقل أهمية، وهكذا تقدم القرارات المهمة على القرارات الأقل أهمية، والأهداف على الوسائل، والأصول على الفروع، والأركان على المتممات، والكليات على الجزئيات، والمعاني على الشكليات، والقيم والمبادئ على الاعتبارات الأنانية والشخصية.

والمقاصد كذلك تدفع البحث والقرار السياساتي نحو تكامل المنهجية وتعدّد أبعادها، لأنه ما من قضية طبية إلا ولها بعد اقتصادي وسياسي وبيئي واجتماعي وتربوي، وما من قضية فنية إلا ولها بعد اقتصادي وسياسي واجتماعي وثقافي، وهكذا دواليك. والمقاصد معان مجردة تمتد وراء التخصصات الضيقة وتوسع نظرتها وتتكامل فيها المنهجيات بين ما تراه هذه التخصصات كمصلحة أو قيمة مطلوبة في واقع الناس.

والمقاصد أخيراً هي حجة الله البالغة على عباده والدليل على صدق رسالته الخالدة ومعجزته التشريعية الرائعة ونبوة رسوله (ﷺ) الصادقة، وذلك من خلال حكمة التشريع الصالح لكل زمان ومكان، وهي بالتالي تدفع الممارسة الأخلاقية وتحرّض عليها، وتصل الوعي الإنساني والضمير الإنساني بالله تعالى وفي هذا حل للمشكلات المعاصرة أيّما حل.

وبالتالي، فغاية هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يكون نافعاً هو مراجعة المنهجية التي نتعامل بها مع قضية «السياسة الشرعية» خصوصاً، وفي إعادة ترتيب العقل الإسلامي نفسه قبل أن نفكر به في المفاهيم والأسئلة

والفتاوى والقضايا المطروحة. وإعادة الصياغة المنشودة لمنهجية وطريقة التفكير حتى يكون هدفها الأسمى هو تلبية متطلبات الواقع في ضوء الممارسات الأخلاقية والسنن الإلهية والمقاصد العليا للحركة الإنسانية كما رسمهم جميعاً الوحي الهادي للبشرية من الظلمات إلى النور، وهذا هو المعيار الإسلامي الخالد للحق والعدل والفلاح.

وعلى الرغم من أنني لست من أهل العلوم السياسية، وهو تخصص دقيق له أهله وله احترامه، إلا أنني أطرح هنا أفكاراً من تخصصي في مقاصد الشريعة، وتخصصي في فلسفة المنظومات، وتطبيقي منذ فترة هذين العلمين ـ على المستوى الأكاديمي ـ على موضوع السياسات العامة، راجياً بذلك أن أقدّم شيئاً مفيداً إن شاء الله في معالجة جزء من الإشكالية المنهجية الإسلامية والأزمة العقلية المعاصرة، على أن يغفر القارئ الكريم لي عُجْمة في لغة العلوم السياسية من كلامي في معرض الحديث عن السياسة.

والحق أن القضايا الكبيرة المعقدة ذات الأبعاد المتعددة في عصرنا تحتاج أكثر ما تحتاج إلى المقاربات المتعددة التخصصات حتى يكمل بعضها بعضاً وتتكامل أبعاد الموضوع وجوانب البحث فيها. ولطالما قلنا إن تقسيم العلم إلى تخصصات هو وسيلة للتعلم والتعليم، ولكنه ينبغي أن لا يضع قيوداً احتكارية على الإبداع في البحث العلمي والفكري، لأن الأصل في البحث والفكر هو تعددية التخصصات ووجهات النظر وزوايا الرؤية.

أما موضوع الدولة، فبعض الناس يظن أن الدولة بتعريفها الوطني الحالي في كل بلد هي مفهوم «طبيعي» غير قابل لإعادة التعريف ولا التطوير، وزاد الطين بلّة أن الإنسان العربي والمسلم اليوم قد تدرب منذ نعومة أظافره على أن يعرّف نفسه أولاً وقبل أي تعريف آخر ـ وفي كل مجالات الحياة ـ على أنه مصري أو سوداني أو سعودي أو أردني أو باكستاني أو بنغلاديشي أو ماليزي أو ليبي أو تركي أو فلسطيني، إلى آخره، ويرى تعريف نفسه أساساً بذلك الكيان السياسي المؤقت تعريفاً طبيعياً أيضاً، على الرغم من أن كل هذه الكيانات السياسية الوطنية بحدودها الحالية هي وليدة العقود القريبة الماضية ليس إلا! فيشعر المصري مثلاً أن السودانيين وأهل غزة «أجانب»، على الرغم من أن ما تسمى اليوم بجمهورية السودان

وكذلك قطاع غزة كانوا جزءاً من «مصر» على مدار تاريخ طويل. وهكذا يشعر الأردني والفلسطيني، والباكستاني والبنغلاديشي، وهلم جراً.

وعلى الرغم من أن انتماء الإنسان إلى وطن وأرض وناس وحضارة هو فطرة إسلامية وإنسانية أصيلة وجميلة، إلا أن هناك فارقاً بين الوطن والدولة، ولكن الخبثاء من السياسيين يقومون بتسييس الانتماء الوطني بمساواته بالانتماء إلى سلطة دولة معينة يحكمها نظام سياسي معين، بل ومساواة الانتماء إلى الدولة الوطنية بالانتماء إلى الحاكم فيها، وهذا الخلط الماكر والممنهج ينطوي على إشكالات كبرى في واقعنا العربي والإسلامي المشترك ويحتاج إلى إعادة نظر هادئة وعميقة وتغيير متدرج وتوعية متعددة الأبعاد.

وهناك تسييس آخر مضر جداً بمصالح الشعوب ولا يتوافق مع بناء الدولة «المدنية» المعاصرة، ألا وهو تسييس السياسات العامة في الدولة، والتي يفترض فيها أن تتعلق بالسياسة وأيديولوجياتها على المستوى الأعلى من السلطة التنفيذية فقط، ثم يفترض أن تنفصل السياسات العامة في مؤسسات الدولة ومرافقها وفي المؤسسات المدنية عن التيارات السياسية وتقلباتها وصراعاتها وتركز على «الخدمة المدنية» التي لا تدور إلا مع تحقيق المصلحة العامة والنفع العام والقيمة العامة والعدالة الاجتماعية، وأن تُعطي الجانب «السياساتي» أولوية واضحة على الجانب «السياسي» في دور الدولة، وهذا الإخلال السياساتي بالخدمة المدنية في بناء الدولة في عالمنا العربي والإسلامي خاصة يحتاج كذلك إلى مراجعة فكرية في إطار بناء الدولة المدنية.

وأما موضوع التعددية السياسية، فسوف نرصد في هذا البحث عدة منهجيات ومدارس تراوحت بين عدم الاعتراف بالتعددية السياسية أصلاً، وبين الاعتراف بالمبدأ مع القصور عن تحقيقه في الواقع لأسباب أيديولوجية أو عقدية دعت إلى إقصاء عنصر أو آخر من المعادلة السياسية، ثم إن الذين تبنوا التعددية السياسية غالباً ما اقتصروا على تناولها من نافذة حزبية فقط، ومن دون اعتبار لأبعاد أخرى في موضوع التعددية لها أهمية خاصة في نهضتنا السياسية والحضارية. وسوف نستعرض بعض الأطروحات المهمة التي حاولت تلافي هذه الإشكالات.

رابعاً: خلفيات تاريخية للاستبداد المعاصر

من سنن الله تعالى في خلق الإنسان أن مجموعات البشر التي تعيش في ظروف متشابهة، أو تشترك في مساحة جغرافية معينة أو تتعاون على عمل معين، أو تترابط بروابط النسب أو القبيلة أو الشعب، أنها بفطرتها تنظّم نفسها وتُولّي أمرها فرداً أو مجموعة منها. والغرض الأساس من هذه «الولاية» أو «الإمارة» أو «السلطان» وما يتبعها من قيام ذلك الرئيس أو الأمير بأمور «السياسة» ـ الغرض هو القيام على أمر هؤلاء الناس بما يصلحهم في معاشهم ويحمي ربوعهم ونفوسهم ومنافعهم بشكل يضمن استمرار حياتهم على هيئة مرضية لهم.

ولكن تاريخ البشرية (وتاريخ المسلمين جزء منه) شاهد على أن هذا الغرض الأصلي النبيل غالباً ما أسيء استغلاله من هؤلاء الولاة الذين يتولون أمور السياسة، متكئين على صلاحيات السلطة وأحياناً على وسائل العنف الحكومي ـ التي تستهدف أصلاً خدمة الناس ـ من أجل تحقيق منافع السياسيين الشخصية أو أيديولوجياتهم الضيقة أو إرضاء أطماعهم في مزيد من السلطان والثروة لهم أو لأقاربهم أو أحزابهم أو أعوانهم ـ على اختلاف الأشكال والألوان والثقافات.

ووصل هذا الاستغلال للسلطات من قبَل كثيرين ممن يقومون على أمر الولاية والسياسة في دول هذا العالم وعلى مدار التاريخ إلى حد الاستبداد والتسلط، والذي صاحبته شتى أنواع المظالم من الفئات والأحزاب بعضها على بعض، حتى أصبح تصحيح تعريف «السلطة» و«الدولة» ودورهما وحدود النشاط السياسي العام وما إلى ذلك من المسائل ـ أصبح هاجس المنصفين من المفكرين والفلاسفة والمشرعين في كل عصر من أجل تحقيق مصالح الناس المقصودة بالسياسة أصلاً في إطار من العدل والتوازن بين الفئات والمجموعات والأحزاب، ولتحقيق مصلحة الإنسان.

والمسلمون منذ أن كانوا قلة مستضعفة حول رسول الله (ﷺ) مروا بمراحل متباينة فحين كان الإمام والقائد السياسي هو الرسول (ﷺ)، تعلم المسلمون بل تعلم العالم في وقتها وإلى يومنا هذا معنى حسن السياسة والتجرد فيها، والقيام الدؤوب على مصالح الناس من خلالها، والوعي

والذكاء في تحقيق التوازن بين القوى السياسية المختلفة، مع دفع الجميع إلى مزيد من التلاحم والتعاون والتنسيق في سبيل الله ومن أجل مصلحة الأمة ومصلحة الإنسان عموماً، هكذا علمنا رسول الله (ﷺ).

ثم خلف الرسول (ﷺ) في القيادة صاحبه وثاني اثنين وصدّيق هذه الأمة، فسار على الدرب وجمع الشتات وأكمل المسيرة، ثم خلفه عمر الفاروق فلم تر البشرية عبقرياً يفري فريه، ثم أتى بعدهما عثمان وعلي، واللذان ضربا لهذه الأمة وللبشرية جمعاء أروع الأمثلة في التجرد والشورى والقيام على الأمر بما يصلحه، وضرب من سار على دربهم بعدهم ـ على قلتهم ـ أمثلة حكم المنصفون أنه لم يرد لها نظير في التاريخ القديم والحديث.

ولكن يروي التاريخ كيف انحرفت القيادة السياسية للأمة بعد الخلافة الراشدة، وكيف تحول مال الله الذي هو مال الأمة إلى مال الحاكم، وكيف تحوّلت المسؤولية إلى مغنم، والنيابة إلى تسلط، والشورى إلى شكليات، والجماعية الأممية إلى فردية مستبدة، والخلافة الراشدة إلى ملك عضوض وإن تسمّى بأسماء الخلافة ولبس أثوابها زوراً.

وعلى الرغم من ازدهار الحضارة الإسلامية في المجالات الأخرى كلها، فقد مرّت الأمة الإسلامية في مجال السياسة بتاريخ طويل من الاستبداد بالأمر وفساد الحكم، تاريخ لم تقطعه إلا فترات محدودة من الحكم على منهاج النبوة وومضات متقطعة ومتناثرة من العدالة والتجرد من الحكام والأمراء. ودارت دورة التاريخ، ونزل منحنى أمة الإسلام وأمم الشرق عموماً، وصعد منحنى الغرب والشمال، وأقام الله دولاً كانت أقرب إلى تحقيق السنن الإلهية التي على أساسها تقوم الأمم وتسود: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[٢].

ثم تصارعت أمم خلال القرون الثلاثة الماضية على سيادة العالم وعلى

---

(٢) من كلام ابن تيمية. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ١٤٧.

تقديم فلسفاتها في قيام الدول كنماذج للآخرين، وأدركوا أن الذي يقدم النموذج هو الذي يسود. وانتهى الأمر في القرن العشرين إلى صراع النموذج اليميني الرأسمالي الديمقراطي مع النموذج اليساري الاشتراكي الشمولي، وانتهينا في أيامنا هذه إلى غلبة النموذج الرأسمالي الديمقراطي الغربي بل وإلى غزوه النموذج الشمولي نفسه وللعالم كله في أعقار دوره، ثم ادّعائه الكاذب أنه يمثل «نهاية التاريخ»!

وأمة محمد (ﷺ) كانت قد استفاقت من «عصر الانحطاط» منذ القرن العشرين أو قبله بقليل، بعد غفلة طويلة وسبات عميق وصل بها إلى ذيل الأمم، فمن صيحات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وحسن البنا وابن باديس وعمر المختار وأمثالهم ومن سار على دروبهم بشكل أو بآخر ـ من صيحاتهم بدأت أمة محمد (ﷺ) تستفيق وتتحرر مما سمي «الاستعمار»، أي الحكم والاحتلال الأجنبي الذي جثم على كل بلدانها وربوعها وخربها وأكل خيراتها إلا النادر الهامشي في ذلك الزمان.

ولكنّ هذا التحرر لم يمضِ في الغالب إلا بعد أن خلّف دولاً استبدادية بطبيعتها، يحتكر فيها الرأي الحكام العسكريون أو القبليون التابعون غالباً للاستعمار بصور جديدة دوناً عن الأمة ومشورتها، وصُمّمت تفاصيل النظم السياسية في تلك الدول لتكون تابعة للاستعمار القديم الجديد وسائرة في ركابه سياسياً واقتصادياً وعسكرياً بل ولغوياً وعقلياً وثقافياً. واستعان الاستعمار القديم الجديد بتلك الأنظمة الاستبدادية الدكتاتورية والمعايير «العالمية» و«المساعدات» الاقتصادية والاتفاقيات «الأمنية» و«الحماية» العسكرية في كل بلد، وبتأييد من أهل المصالح والثروات المستفيدين من هذه الأوضاع المنحرفة ـ استعان بهم جميعاً وأيدهم وثبتهم ودعم فسادهم ولعب على تناقضاتهم من أجل بقاء الحال على ما هو عليه، ولمّا تتحول مرحلة التحرر وكسر القيود إلى مرحلة القيام من الكبوة والوقوف من الانطراح على الأرض اللهم إلا في ومضات قصيرة هنا وهناك خلال القرن الماضي، ثم ومضات خاطفة في أيامنا هذه.

وعلى الرغم من المشكلات الكبرى التي تمر بذلك الحراك العربي إلا أن الأمل لا ينقطع، ودورات التدافع سوف تأتي لا محالة بدورة تالية من

اندفاع الشعوب في اتجاه الإصلاح والحكم الرشيد، بل إننا نعتقد أن هذه الدورة التالية لن تكون بعيدة، فالمرحلة الحالية تبدو في سياق التاريخ مرحلة تحولات كبيرة وسريعة وإعادة تشكيل جذري للمفاهيم والحدود السياسية والمؤسسات الكبرى في حياتنا، وكل هذا دفعني أكثر إلى التجرؤ على كتابة هذا الكتاب على الرغم من التغيرات الكبيرة والسريعة، آملاً أن تسهم أفكاره في التجديد المنشود بشكل أنجح حين يحين وقته ويظهر رجاله وتسنح ظروفه التاريخية إن شاء الله تعالى.

خامساً: المجال والهدف

ينظر الناظرون إلى مبدأ «المدنية» في «الدولة الإسلامية» نظرة تبسيطية في كثير من الأحيان؛ إذ إن المفهوم إما أن يُرفض تماماً على أنه مفهوم علماني دخيل على الإسلام أو مناقض له، وإما أن يُربط فقط بمبدأ حق المواطنة للجميع بغض النظر عن دينهم، ولكن الدولة المدنية نناقشها هنا كمرحلة أساسية لتجاوز الحكم الاستبدادي في هذه المرحلة من محاولات النهضة العربية والإسلامية، وفي سبيل تلك المدنية لا بد من التأسيس والتفعيل لتعددية سياسية تشترك في جميع أطياف الحياة السياسية من أجل تداول سلمي للسلطة والتنافس في تحقيق المصلحة العامة.

والتعددية السياسية من السمات الأصيلة للمجتمعات الشورية غير الاستبدادية كما يتصورها الإسلام، اتساقاً مع فطرة الناس وسنن الله ودرس التاريخ، بل إنه لا بديل في واقعنا المعاصر عند كل ذي لُب عن دولة مدنية غير استبدادية وتعددية سياسية حقيقية من أجل نجاح الدولة الوطنية بشكلها المعاصر، حتى ولو اعتبرنا الدولة الوطنية المدنية ـ ونكرر ذلك هنا ـ مرحلة في سبيل وحدة العرب والمسلمين المنشودة والتنسيق بينهم من أجل مصالحهم الكبرى وأهدافهم المشتركة.

والتعددية السياسية لا تعني بالضرورة نظاماً متعدد الأحزاب، فعلى الرغم من أن نظام تعدد الأحزاب نفسه ليس معمولاً به في الدول الغربية كلها ـ بل في بعضها فقط وبأنماط وأشكال مختلفة ـ إلا أن البعض يصر على النموذج الذي يغلب على أوروبا الغربية في التعددية الحزبية السياسية، ويصر بعضهم ـ بدوافع سياسية إقصائية ـ على النموذج العلماني على الطريقة

الفرنسية، والذي يصر على منع قيام أحزاب سياسية «على أساس ديني»، ولا يسمح للنشاط الديني المجتمعي - خاصة الإسلامي - بالدخول لا في السياسة ولا حتى في مجال «المجتمع المدني»، والذي يُفترض فيه أن يقتسم السلطات مع الدولة الرسمية ويراقب كثيراً من جوانب عملها في مجتمع تعددي حقيقي، وأن يعبر فيه الناس عن أنفسهم وثقافتهم وقيمهم.

ويلحق بهذا الفريق فريق يتبنى كذلك النموذج التعددي الحزبي الغربي ولا ينقده إلا نقداً هو من داخل المنظومة الغربية نفسها لا من خارجها، كمن يدعون إلى الاقتراب من النموذج الأمريكي ذي القطبين أو النماذج الحزبية الأخرى التي طوّرتها التجربة الغربية دون غيرها، وكمن يتبنون النقد المابعد حداثي من دون أن ينقدوه بدوره ومن دون محاولة للتواصل مع - أو البناء على - ما يعرفه المسلمون تاريخياً من مؤسسات ونماذج هي جزء أصيل من هويتهم وشخصيتهم.

وهذا الفريق الأخير يحتاج إلى أن يدرك أن مستقبل هذه الأمة وقدرتها على العطاء للبشرية مرهون بقدرتها على الإبداع من داخل الفكر الإسلامي لا من خارجه، وعلى بناء المؤسسات السياسية الحديثة بالطبع، ولكنها مؤسسات متجذرة في وجدان شعوبها لأنها تستند إلى قيم هذه الشعوب وثوابتها وهويتها وثقافتها.

وهدف هذا البحث، إذاً، هو محاولة لتقديم أفكار تنبع من فهم مقاصدي وسنني لتعزيز ما نسميه هنا «دولة مدنية بمرجعية مقاصدية»، وفي هذا السياق ننقد الأطروحات الإسلامية الحالية في مجال «السياسة»، ونحاول تصور خطوطاً عريضة لنموذج مدني تعددي. وهذا الهدف هو عندي - وأكرر - هدف مرحلي وليس نهاية المطاف في الإصلاح المنشود، فالإصلاح المنشود لا يكتمل إلا بتجاوز هذه الدويلات المستوردة نفسها وهو التجاوز الذي لا يتناقض مع الشعور الوطني كما مر. لا بد من العودة إلى شكل من الوحدة الإسلامية الواسعة والمؤثرة في مسار البشرية. ولكن هذه الوحدة العامة لن تتحقق في نظري من دون خطوة مدنية الدولة والتخلص من كابوس الاستبداد بصوره كافة وإعادة تعريف النظام السياسي ليكون وسيلة لتحقيق مصالح الناس وسياسة تنوعهم بحكمة وسماحة.

وفي سياق البحث نفسه رأينا أهمية خاصة لمقاربة أصولية ومراجعة نظرية لقضية تأسيسية، ألا وهي قضية «المرجعية الإسلامية». ماذا نعني بالمرجعية الإسلامية في شؤون السياسة والمجتمع اليوم؟ هذا سؤال مهم وإجابته لها أثر كبير في تصور النظام المنشود الذي نطلق عليه اسم «إسلامي».

ونحن نعتقد أن مقاصد الشريعة لها دور مركزي في تصوّر تلك المرجعية، لأنها تمثل الكليات الإسلامية والقيم السامية والمعاني الإنسانية؛ إذ أرسل الله (ﷻ) الرسل بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان لتحقيقها في دنيا الناس، من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وغير ذلك من المعاني القيمية والسننية كالعدل ومراعاة الفطرة والتوازن والتنوع والمساواة والسماحة والتداول والحرية والكرامة وغير ذلك، وهي كذلك معانٍ تعين على فهم مقاصد تصرفات الرسول (ﷺ) في المجال السياسي والسياساتي، مما سيأتي ذكره في ثنايا الكتاب إن شاء الله.

والمنهج الذي يضع تحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس في مركز التصوّر الإسلامي للمجتمع والدولة هو السبيل - في نظري - لمقاربة معاصرة ومتوازنة ومنضبطة وإنسانية، يمكن أن نطلق عليها «إسلامية» ويمكن أن تحقّق قدراً طيباً من التوافق المجتمعي الضروري لحفظ النظام العام، وهي الفلسفة التي تحقق الوسطية بين الرافضين للنظم والإنجازات الإنسانية باسم السلفية أو الاستعلاء أو الأصالة، وبين المحتَلّين المستعمَرين ثقافياً وحضارياً باسم التقدم أو العلمانية أو المعاصَرة، ثم إن مقاصد الشريعة هي أيضاً مشتركات إنسانية - في معانيها المجردة - تسمح بأن يقدم المسلمون شيئاً لهذا العالم المعاصر وأن يأخذوا دورهم وحظهم في بناء حضارة مدنية تعددية للبشر، كل البشر. ومقاصد الشريعة أخيراً هي معانٍ مركبة يمكن أن تحلَّل إلى معايير مُقاسة وبالتالي يمكن أن تمثل أهدافاً كلما حققنا منها قدراً أعلى زادت «إسلامية» المجتمع وثبتت شرعية الدولة.

إذاً، رأينا أن نقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول: فصلان نظريان وفصل تطبيقي. أما الشق النظري التأصيلي، فيبحث في فصلين موضوعيين رأيناهما أساسين في باب أصول السياسة الشرعية المعاصرة، قبل أن نطبقهما

على مفهوم «الدولة المدنية». **أولهما**؛ فصل في منهجية تحليل المفاهيم السياسية بناءً على فلسفة منظومية كلية ويتناول مفهوم الدولة المدنية، **وثانيهما**؛ فصل يبحث في أصول ومنهجية الحكم على «المرجعية» في المجال السياسي بناءً على مقارنة نقدية لمرجعيات إسلامية مختلفة، منتهياً إلى طرح مقاصد الشريعة كمرجعية في تلك الشؤون.

وأما **الفصل التطبيقي**، فيتناول تصور «الدولة المدنية» المنشودة من بُعد التعددية السياسية الشاملة، وهي الخطوة الثورية الأساسية التالية في نظري للتخلص من آفة الاستبداد. ونستعرض ونحلل عدداً من المقاربات الإسلامية التي تناولت مسألة التعددية قبولاً أو رفضاً، ثم نبني على أطروحات معاصرة رائدة في هذا المجال لنتصور مفهوماً للتعددية أكثر شمولاً واستيعاباً لتيارات التأثير في مجتمعاتنا المعاصرة، وسوف نقدّم عدداً من المحددات المقاصدية التي تسهم في ضبط ذلك المجال بضوابط الأخلاق والقيم.

نسأل الله تعالى أن يهدي هذه الأمة هداية عامة ويرحمها رحمة عامة، وأن يرزقنا جميعاً سبيل الرشاد وطريق النجاة في الدنيا الزائلة والأخرى الباقية، وأن يجزي أصحاب الفضل علينا خاصة من هم من أهل العلم والفكر وهم كثيرون، وأن يرحم كل من قتل أو مات في هذه المرحلة في سبيل الخير أياً كانوا وهم كثيرون، وكل من أصيب في هذه المرحلة بظلم واضطهاد في نفسه أو أهله أو ماله وهم كثيرون، وكل من أراد العدل أو الإصلاح مخلصاً في أي اتجاه سواء نجح في ذلك أم دارت عليه الدوائر. وعلى أي حال، فالله تعالى يقول: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠] و﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١].

والحمد لله رب العالمين

جاسر عودة

من متن طائرة فوق المحيط الأطلسي بين الشرق والغرب

آخر نيسان/ أبريل ٢٠١٥م

الفصل الأول

التحليل المنظومي للمفهوم المركّب

أولاً: مقدمة في مفهوم التحليل

ما زال حديثنا السياسي «الإسلامي» اليوم هو عن مفاهيم مثل: دار الإسلام، وأهل الحل والعقد، والبيعة، وأهل الذمة، والخوارج، والفرق، وغيرها من المفاهيم والنظم والجماعات التي انتهت تاريخياً، على الرغم من أنه لا يصح منهجياً ولا شرعياً ولا عملياً أن نعتبر ببساطة ومن دون تدقيق أن أعضاء البرلمان المعاصر هم أهل الحل والعقد بالمعنى القديم، ولا أن الانتخاب المعاصر هو بيعة شرعية، ولا أن دول منظمة التعاون الإسلامي هي دار الإسلام، ولا أن الأقليات الدينية والعرقية هم أهل ذمة، ولا أن الفرق أو المذاهب هي أحزاب سياسية، ولا أن الذين يدعون إلى عصيان مدني أو إلى ثورة هم خوارج، وهكذا، هذا الخلط بين المفاهيم لا ينتج منه إلا تناقضات فكرية ثم مصائب واقعية في حياة الناس.

أصبحت الحاجة ملحّة إلى التجديد وإعادة النظر في المنهجية التي بني عليها علم «السياسة الشرعية» كما رسمت ملامحه الكتب والدراسات المختلفة في تراثنا الإسلامي، حتى نتمكن من المقاربة الإسلامية والأخلاقية السليمة للموضوعات المطروحة في واقعنا المعاصر. وكانت تلك الدراسات التاريخية تتعامل مع مفاهيم في السياسة الشرعية هي بنت الظروف والنظم والسياسات والفرضيات النظرية والأصول المنهجية والطرائق العقلية التي كانت في عصرها وزمانها. ولكن تغيّر العصر والزمان ولم تتغير المنهجيات التي عولجت بها مفاهيم هذا العلم الرئيسة، وما زلنا في هذا العصر نقتبس من تلك الكتب منهجياً وعملياً، وتلك أزمة فكرية حقيقية.

والمفاهيم هي مفاتيح العلوم إسلامية كانت أم غير إسلامية، وهي في

علوم السياسة لها أثر خطير لأنها تتحوّل في واقع الناس إلى نظم ومؤسسات وهياكل إدارية وتشريعية، فتصلح حياة الشعوب أو تفسدها. بل إن جزءاً كبيراً من الصراعات اليوم هي صراعات بين مفاهيم متباينة، وعليه فلا يصح أن نتبنى مفهوماً مستورداً ولا تراثياً من دون تصور وتأصيل وتحليل ونقد حتى نحكم عليه حكماً رشيداً، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره كما هو معروف.

مثلاً، مفهوم «السنة» لا بد له من تحليل أصولي دقيق قبل أن نعتبر حديثاً من الأحاديث سنة لازمة خاصة في قضايا السياسة، أو حكماً قطعياً على سبيل التشريع اللازم لكل مسلم ومسلمة وفي كل زمان ومكان. وعلم مقاصد الشريعة يعلمنا ـ كما سنرى ـ أن هناك من التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام ما كان بقصد التصرفات البشرية المحضة ولا يدخل في التشريع أصلاً، وأن منها ما كان على سبيل «الإمامة» أو القرار السياسي ولا يدخل في التشريع إلا من هذا الباب كجزء من المتغيرات وليس من الثوابت، وأنه من التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام ما كان على سبيل القضاء فلا يُلزم المسلمين إلا في مجاله وبشروطه وعلى سبيل «السابقات القضائية»، كما سيأتي.

ودراسة الظواهر والمفاهيم والنظم السياسية في عصرنا هذا تخضع أول ما تخضع لما يسمى «التحليل»، فلا بد في علم السياسة ولو كانت «شرعية» من أن يمرّ المفهوم بمرحلة تحليل حتى نتصوّره بدقة قبل الحكم عليه، وأن يُفهم أصل المفهوم وتطوره التاريخي وبعده العقائدي والفلسفي إن كانت فيه ما يتناقض أو يتوافق مع الإسلام وعقائده وتاريخه وثوابته. وأهمية التحليل للمفاهيم تظهر جليّة في النظر البعيد المدى لتطوير المفهوم (والنظام السياسي الذي يترجمه في الواقع)، وهو ما يركّز عليه هذا البحث في مفهوم «الدولة المدنية».

وقد انحدرت إلينا كلمة التحليل (Analysis) في علوم السياسة من كلمة أنالوسيس (Analusis) اليونانية التي تعني «الحلحلة» أو «التفكيك»[١]، والذي

(١) Michael Beaney, "Analysis," Stanford Encyclopedia of Philosophy (7 April 2003), <http://plato.stanford.edu/entries/analysis> [cited in 5 January 2007].

يخطر في بال المرء حين يصادف كلمة التحليل هو تحويل الشيء أو نقله إلى مكوّنات أبسط، أو تقسيم الشيء إلى أجزاء أبسط، وهو ما نجده في القواميس اللغوية[٢].

غير أن التحليل في الفلسفة وفي النظرية السياسية هو مفهوم رئيس، تعرّفه كل مدرسة فلسفية بطريقة مختلفة عن الأخرى، فتعددت بذلك تعريفاته بتعدد المدارس الفلسفية نفسها. وقد جرت بعض المحاولات لتقسيم طرق التحليل عموماً في فئات متميزة بعضها عن بعض لم تخرج كلها - في رأيي - عما أطلق عليه «تراث التحليل التجزيئي»، وهو تحليل اسمي شكلي يخل بفهم غاية المفهوم ووظيفته. وفي مقابل التحليل «التجزيئي» يأتي التحليل «المنظومي»، وهو إطارنا النظري الذي نبني عليه في نقد التحليل التجزيئي وفي تقديم طرائق تحليل أقوَم وأرشد.

ومنهج التحليل التجزيئي تعود أصوله إلى الطرق التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية القديمة، ففي كتاب بابوس السكندري **مجموعة الرياضيات** نجد أقدم تعريف للتحليل: «فلنمر عبر الأجزاء المكونة للشيء واحداً واحداً، على فرض أنها كائنة وصحيحة افتراضاً، وصولاً إلى شيء نقرّ به ونتقبّله، ثم إذا كان هذا المتقبّل صحيحاً، فإن المطلوب إثباته يكون صحيحاً أيضاً، ويكون دليل الإثبات هو العملية العكسية لهذا التحليل»[٣]. فالأداة الإغريقية الرئيسة لفهم الشيء كانت تفتيته إلى مكونات أولية، كما نفعل اليوم بتحليل الدم أو تحليل عناصر الماء، ولا يتضمن هذا النظر تحليل الشيء ككلية متكاملة أو نظام ذي غاية.

ثم قدّم أفلاطون «شجرات التصنيف» كمنهجية في التحليل، وهو تحليل

---

(٢) يمكن الرجوع مثلاً إلى البنود الخاصة بـ«التحليل» في العربية والإنكليزية. في العربية مادة «حلل»، وفي الإنكليزية "Analysis"، انظر:

The Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig (London: Routledge, 1998); Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), vol. 1, and Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(٣) Jaakko Hintikka and Unto Remes, *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and its General Significance*, Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 25 (Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1974), pp. 9-10.

تجزيئي أيضاً، وابتكار أفلاطون لتلك الشجرات كان عن طريق «تقسيم الجنس إلى الأنواع المكوّنة له من خلال سلسلة من التقسيمات الثنائية»، على حد كلامه[٤].

ثم جاء كتاب أرسطو **أنالوطيقي الأول والثاني** (أو **القياس والبرهان** كما عرف عند العرب)، فكان تطوراً نوعياً في طريقة التقسيم أو التجزيء، إذ قُدم فيه لأول مرة مفهوم «البنية» أي الربط بين المكونات منطقياً[٥]. وبدأ أرسطو تحليلاته بتصميم شجرات تصنيف الحجج موزعاً لها إلى عناصرها المنطقية المختلفة، ثم درس بنيتها بأن أفاض في علاقاتها «القياسية»[٦] - أي على طريقته في المنطق. وعلى الرغم من الربط لبعض المكوّنات ببعضها عن طريق العلاقات المنطقية، إلا أنّ أسلوب أرسطو في التحليل ظلّ تجزيئياً.

وقد كان لطرق أفلاطون وأرسطو في التحليل التجزيئي - في تقديري - أثر كبير في التفكير الإنساني في الشرق والغرب على مدى الألفي عاماً الخالية، وهو أثر ظهر في أشكال عديدة على الرغم من تباينها الشديد، كتقسيم «الأصناف والمقولات» عند ابن رشد[٧]، وبحث توماس الأكويني عن «الأجزاء»[٨]، و«الاختزال إلى أبسط القضايا» عند ديكارت[٩]، وتفكيك الأفكار عند لوك إلى ما أطلق عليه «الانطباعات الحسية البسيطة»[١٠]، واختزال لايبنتز للآراء إلى ما سمّاه «حقائق جلية بذاتها»[١١]، ووصف كانط

---

(٤) Eileen C. Sweeney, "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," *The Thomist*, vol. 58 (1994), pp. 197-243.

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، دراسة وتحقيق جرار جهمي، سلسلة علم المنطق (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ص ٥.

(٦) Aristotle, *The Works of Aristotle*, Great Books of the Western World (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990), vol. 1.

(٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٥.

(٨) Sweeney, "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," p. 197.

(٩) René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Rules for the Direction of the Mind*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1684), vol. 1.

(١٠) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with introduction by Peter H. Nidditch, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975).

(١١) John Ongley, "What is Analysis?," <http://www.lehman.edu/deanhum/philosophy/BRSQ/05aug/ongley.htm>.

للأصناف الثانوية على أنها «تركيبات من حقائق مسبقة»، ومنهج «التحليل المنطقي» عند فريدج، و«سلاسل الاستنباط» عند راسل[١٢]، وهلم جراً.

وحين نبحث في طرق تحليل كل هؤلاء الفلاسفة لمفاهيم سياسية مختلفة سوف نلمس أثر النظر الجزئي والتبسيطي أحياناً لما تصوروه من حقائق ظنوها مطلقة وهي ليست كذلك، كما ظهر للفكر الإنساني من بعد.

ويبدو لنا اليوم جلياً أن التحليلات التجزيئية المختلفة قد وقعت في ثلاثة أخطاء منهجية، ألا وهي: **الاختزال المخلّ**، و**المنطق التبسيطي**، و**عدم اعتبار عنصر الزمن**.

١ - أما إشكالية التفكير الاختزالي (الذي يمكن أن نصفه بحسب رؤية عصرنا بالمخلّ)، فقد كانت سمة عامة في الفلسفة والعلم القديم، واستمرّت حتى طُرحت المقاربات التوحيدية والكلية في الفكر الإسلامي في عصوره الزاهية، ثم المقاربات المنظومية في الفكر الإنساني في عصرنا كما سنعرض في هذا الفصل.

وهذه الأفكار الكلية الإسلامية التي تجاوزت العلاقات الثنائية التبسيطية بين الأسباب والمسببات كان منها مثلاً حديث ابن سينا والفارابي والشاطبي وغيرهم عن «الكليات»، وحديث الأصوليين عن الجمع بين المتعارض، وحديث بعض المفسرين عن النَظْم القرآني وربطهم للآيات والسور بعضها ببعض، وغير ذلك من منهجيات يمكن أن نصنفها تحت منهجية التحليل الكلي المنظومي.

أما في الفلسفة الغربية، فعلى الرغم من نظرة أرسطو إلى الطبيعة على أنها تحكمها «هرمية تراتبية»، أو فكرة هيغل أن «الكل أكثر من مجموع الأجزاء»، وما إلى ذلك من أفكار[١٣]، إلا أن الاتجاه العام للتحليل الفلسفي الغربي ظل اختزالياً ذرّياً لا كلياً شمولياً، وهو ما يجعله عرضه لمقدار كبير من عدم الدقة فيما استنبط منه من نتائج، كما شاع في نقد فلاسفة الغرب للحداثة في نهايات القرن العشرين.

---

(١٢) Beaney, "Analysis," Stanford Encyclopedia of Philosophy.

(١٣) Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice* (London: World Scientific Publishing, 2006).

فمثلاً، حين تُختزل قيَم الإنسان كلها عند هوبز إلى أن يكون كائناً «طامحاً في السلطات واحدة بعد الأخرى إلى آخر المدى» - فهذا تحليل لمفهوم التنافس السياسي يخل بالنظرة الكلية الموائمة للإنسان بجميع ملكاته وقدراته، بل إن مفهوم «السياسة» نفسه حين يختزل إلى الجزء المتعلق بالسلطة الحاكمة والتنافس عليها فهذا أيضاً اختزال مخلّ - كما يطرح هذا البحث لاحقاً.

٢ - وأما إشكالية المنطق التبسيطي، فإن المنطق الأرسطي ركز التفكير البشري على العلاقات المنطقية البسيطة والمباشرة بين عنصرين محدّدين كالمقدمة والنتيجة، من دون منطق «النسق» أو «النظام» الذي يدخل فيه عناصر متنوعة، وأبعاد متشابكة للعلاقات، وعدة مقدّمات لعدة نتائج، والتي تظهر للناظر إلى الوظيفة الكلية والغاية المقصودة من النظام قيد التحليل، وتركيبه الداخلي وتفاعلاته مع محيطه، لا إلى مجرد علاقات سببية بسيطة.

صحيح أن سلاسل الاستنتاج التي توصل إليها راسل طورت البُنى المنطقية التي ورثتها البشرية من الفلسفة الإسلامية نحو قياس منطقي يناسب عصر الحداثة، غير أن علم المنطق قد أتت عليه، منذ أيام راسل، تغيرات رئيسة يجب أن تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدراسات التحليلية المعاصرة في كل العلوم[١٤].

يُضاف إلى ذلك أنه بات يُنظر إلى أي بنية منطقية اليوم على أنها شكل من أشكال «التعاضد»[١٥]، بدلاً من أن تكون مجرد علاقات منطقية بسيطة كالمنطق التحليلي الثنائي الحتمي. فمثلاً، حين يقسم نظام الدولة إلى نوعين لا ثالث لهما كما يقول بعض السياسيين: ديني أو مدني، أو تقسّم الدور إلى دارين لا ثالث لهما كما قال بعض الفقهاء: دار الحرب ودار الإسلام، أو الجماعات إلى «إسلاميين» و«غير إسلاميين»، أو تقسّم الأدلة إلى «قطعي»

(١٤) Beaney, Ibid.
(١٥) Peter A. Corning, "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?," *Journal of Social and Evolutionary System*, vol. 1, no. 21 (1998), p. 21.

و«ظني» فقط، و«حجة» و«باطل» فقط - من دون اعتبار لما بين هذه الأطراف من مساحات نسبية وما بينها من علاقات تعاضدية، فهذا كله خلل في التحليل في أصل المنطق الثنائي التبسيطي الذي قام عليه.

ونجد هنا أن حجية ما كان يسميه الفقهاء كالشاطبي «الدليل الكلي» هي من الأصول الثابتة في التشريع الإسلامي[16]، بل إنهم لم يجيزوا «أن يعود الدليل الجزئيّ على الدليل الكلي بالبطلان»[17]. إن إحياء منهج التفكير الكلّي التركيبي التكاملي ولغته هو إحياء إسلامي بالأساس وليس فقط من إنجازات الفلسفة التكاملية المنظومية المعاصرة.

٣ - والتحليل التجزيئي للمفهوم يركز على العلاقات الساكنة خارج اعتبار الزمن ويغفل الجوانب الدينامية الحركية للتغيير في النظام قيد التحليل، والتي لها أثر بالغ في دقة أي نموذج تحليلي، أما التحليل الكلي فإنه يعطي اهتماماً خاصاً لـ«ديناميات التغيير».

فمثلاً، تحليل المفاهيم التي سوف نعرض لها في هذا البحث سوف يشمل تطور المفهوم وتغيّر معناه عبر الزمن، وهو مهم. فما قُصد بالحزب أو الدولة أو شرعية الحاكم أو الخلافة أو العدالة أو الحرية أو حتى «السياسة»، كل ذلك قد طرأ عليه من التطور والتغير عبر الزمن ما ينبغي اعتباره هنا من أجل تصوّر وتطبيق دقيق للمصطلحات والمفاهيم بناء على تجدّدها وتطورها.

وهذا البحث يطرح أصولاً لتحليل كلي ومتكامل للمفاهيم والنظم السياسية عموماً، نستفيد فيه من سابق دراسات لنا في فلسفة تحليل المنظومات، وهي فلسفة تطورت خلال القرن العشرين لتتجاوز قصور طرق التحليل التجزيئية وتقترب بالباحث في أي علم من نظرة كلية متحركة للمفهوم هي أقرب ما تكون لحقيقته وأحرى للتنزيل والتطبيق عليه، وهي فلسفة طبقت

---

(١٦) انظر مثلاً: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة: الوافي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٥٩٠، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحرير عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٩.

(١٧) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١.

بأشكال مختلفة على منهجية كل علم من العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية المعاصرة، وفعّلها بعض الباحثين من مختلف الثقافات في التحليل في النظرية السياسية[١٨]، وأولى بالتحليل لمفاهيم السياسة الشرعية المعاصرة أن يستفيد من هذا العلم، والحكمة ضالة المؤمن.

ثانياً: التصور والإدراك للمفهوم قبل الحكم عليه

أولاً، ليس هناك «طبيعة» لأي مفهوم في قضايا السياسة! هذه المفاهيم هي تصورات وإدراكات ذهنية لا تستلزم «ماهية» ولا «طبيعة» على طريقة الأقدمين حين عرّفوا «الحد» على أنه «مأخوذ من طبيعة الشيء» وبه «أتم ما يكون البيان عن المحدود»[١٩].

ودعوى «طبيعة المفهوم» في هذا السياق فيها مغالطة في أصلها لأن كل المفاهيم في مجال السياسة تتطور وتتجدد مع المجتمعات الإنسانية ولا تثبت على نسق واحد ولا تعريف واحد، وهذا أول ما ينبغي إدراكه في «تصور» المفهوم السياسي. فالتصور هنا لا يصح أن يكون «إدراكاً ساذجاً» أو بسيطاً كما يقول المناطقة[٢٠]، وإنما ينبغي أن يكون إدراكاً واعياً مركباً بظنية المفاهيم السياسية وتعقيدها واعتماد تصورها على الثقافة والسياق الذي وُلدت ونشأت فيه.

والمفهوم في بحثنا هذا هو معنى ليس له بالضرورة «سمات» أو «صفات» أو «رسوم» بعينها - كما هي في طريقة التعريف القديمة «بالحد والرسم»[٢١]، وإنما هو مصطلح له وظيفة يمكن أن يتطور بحسب تصورنا لأبعادها.

---

(١٨) انظر مثلاً:

David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965).

انظر أيضاً:

Thomas Homer-Dixon [et al.], "Complex Systems Approach to the Study of Ideology: Cognitive-Affective Structures and the Dynamics of Belief Systems," *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 1, no. 1 (2013).

(١٩) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٧٧.

(٢٠) إبراهيم الأنصاري، دروس في علم المنطق (كتاب إلكتروني)، المحاضرة الخامسة، <http://www.elibrary4arab.com/viewtopic.php?f=48&t=140>.

(٢١) أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦.

وقد جرى العرف على أنه لا بد في بداية كل موضوع من موضوعات الأصول أن يقوم الباحث بتعريف المفهوم «لغةً». ويكون هذا التعريف اللغوي ـ فيما يبدو لي أنه من تأثير أرسطو ـ إما على أساس ماهية الشيء أو «الحد»، أو على أساس وصف الشيء بسمات معينة أو «الرسم».

والتعريف اللغوي يبحث في جذر الكلمة، فيقال دال يدول دولة، وساس يسوس سياسية، وفَقِهَ يفقه فقهاً فهو فقيه، إلى آخره ـ وذلك بغية الوصول إلى «ماهية» المفهوم المتصل بها[٢٢]، وذلك على طريقة المشائين الذين كانوا يعرفون المفاهيم أو المصطلحات بناءً على صفاتها التي «تميزها» عن غيرها من المفاهيم أو المصطلحات[٢٣].

إلا أن هذه الطريقة في التعريف لا تفي ببيان المفهوم في واقعنا الفكري المعاصر، بل إن ابن تيمية ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ منذ عصره هو لم يعتبر «حد» الشيء كافياً لتعريفه. فقد فصّل القول في غمرة نقده للفلسفة اليونانية حول دور التعريفات في تمييز المفاهيم، وانتقد الأشاعرة والمعتزلة والجعفرية وكل الذين نهجوا كنهج الغزالي في تبنيهم للتعريف على أساس «حد» الشيء[٢٤]. وانتقد ابن تيمية كذلك مقدمة الغزالي المنطقية في **المستصفى**، واحتج بأن المقصود من التعريف باعتماد «الحدّ» هو على أية حال التمييز بين المفاهيم لا أكثر، وهو هنا ينحو منحىً عملياً وظيفياً متأثراً بإسميته الفلسفية ولا يقر بمسألة «طبيعة» الأشياء والمفاهيم[٢٥]، وهو ما نراه متأثرين بالتعريف الوظيفي في الفلسفة المعاصرة.

وهناك شاهد آخر مهم من كلام أهل العلم في سياق بحثنا في «طبيعة» المفاهيم في فقه السياسة الشرعية، ألا وهو أن «الفقه» نفسه تصور ينشأ «في

---

(٢٢) مسعود بن موسى فلوسي، **مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه** (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٣٣٢.

(٢٣) محمود محمد علي، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: (قراءة في الفكر الأشعري)** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠)، ص ١٥٠.

(٢٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥ ـ ٢٣.

ذهن الفقيه لا في واقع الأمر»[٢٦]. فالفقه ـ وبحثنا في السياسة الشرعية هو نوع منه ـ هو جهد بشري ينتج من إعمال الذهن والاجتهاد بناءً على فهم الكتاب والسنة، في محاولة من الفقيه للكشف عن المعاني المقصودة والدلالات العملية. وقد ذكر الكلاميون والأصوليون أنه لا يقال إن الله تعالى «فقيه»، لأنه لا يخفى عليه شيء والفقيه يخفى عليه أشياء[٢٧]، ولأن الفقه هو عملية إدراك بشرية[٢٨]، وفهم بشري[٢٩]، وليس بالضرورة كشفاً مباشراً غير قابل للخطأ عن مراد الله تعالى أو «طبيعة» الحكم، أي أن الفقه صفة نقص لا صفة كمال، بالمصطلح الكلامي.

ويشرح العيني مفهوم الفقه بقوله: «الفقه هو الفهم، والفهم يقتضي حسن الإدراك، والإدراك قوة تمكن المرء من ربط الصورة والمعاني الشاملة بالإدراك العقلي»[٣٠]. وكتب البيهقي يقول: «الفقه بمعناه الدقيق هو ظن لا علم؛ لأن العلم له شأن آخر؛ لأنه الاعتقاد بأن: حكماً ما هو كذا بحسب مراد الله؛ هو زعم يستحيل البرهان عليه»[٣١]. إذاً، فسِمة «الطبيعة الإدراكية للفقه الإسلامي» نفسه هي سمة أساسية من أجل ما تشتد الحاجة إليه من تقبل تنوع المناهج والمشارب بين المذاهب والآراء.

ولكن الذين عرّفوا المفاهيم بالحد الطبيعي والذين نقضوا عليهم هذا التعريف في الفلسفات القديمة والمعاصرة وقعوا بين طرفي «الواقعية» و«الاسمية»، وهو خيار لا تلزم حتميته التي ادعوها، أما الاتجاه الواقعي فينظر إلى الظاهرة على أن لها وجوداً واقعياً خارجاً ومنفصلاً عن وعي

---

(٢٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ١٩، ص ١٣١.

(٢٧) عبد الرحمن بن محمد بن سليمان شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأنهر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١١.

(٢٨) شمس الدين بن محمد بن أمير الحج الحلبي، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٢٦.

(٢٩) ابن تيمية الحراني، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج ١٣، ص ١١٣.

(٣٠) بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٢.

(٣١) علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣٩.

الفرد. وأما الاتجاه الاسمي فيرى أن وجود الظاهرة مشخصن وذاتي، أي يولده الوعي العقلي والشعوري للإنسان، ليس إلا[٣٢]. وبناءً على ذلك؛ نجد الجواب النمطي الواقعي «التطابقي» أن خبرتنا مع أي مفهوم تتطابق مع «حقيقة» المفهوم وطبيعته، بينما الجواب النمطي الاسمي «الثنائي» يشير إلى أن المفهوم تصور في عقولنا فحسب، وأنها لا علاقة لها البتة مع العالم الواقعي[٣٣].

ولكن الفلسفة التكاملية المنظومية تطرح إجابة وسط ومركبة فحواها أن طبيعة العلاقة بين المفاهيم والعالم الحقيقي ليست الاشتراك في الاسم ولا التطابق في الواقع، وإنما هي «التقابل» في المعنى، أي إن إدراكنا العقلي والتصور الشعوري للعالم من حولنا يكون على هيئة «تتقابل» مع الواقع الموجود من دون أن تنفصل عنه أو تتطابق معه[٣٤]. وبحسب هذه النظرية، لا يشترط أن تتطابق الحقيقة المتصورة مع «حقيقة» الموجودات في العالم الواقعيّ، وإنما المفهوم هو وسيلة «لتنظيم أفكارنا عن العالم الحقيقي»[٣٥].

وهذا الطرح ليس فلسفة مجردة، وإنما يفتح باباً مهماً لتطوير وتجديد المفهوم السياسي أياً كان مع تجدد الزمان والمكان وتداول الدول والحضارات، أما إذا ادعينا «حداً» أو «رسماً» أو طبيعة لمفهوم ما - خاصةً في عالم السياسة كمفهوم الدولة أو الخلافة أو الإمام أو أهل الحل والعقد أو الحزب - فإن هذا يؤدي إلى جمود على تعريف وتصور لهذا المفهوم قد يتعارض مع السنن الجارية والمقاصد العليا ومصالح الناس المتغيرة، ويؤدي إلى إشكاليات واقعية جمة.

و«تصور المفهوم» - إذاً - يمكن أن نعرّفه على أنه وسيلة لتصنيف الحقيقة وإدراكها، ويقوم البشر من خلاله بفهم المعلومات التي يتلقونها

---

(٣٢) Robert L. Flood and Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, 2nd ed. (New York; London: Plenum Press, 1993), vol. 2, p. 247.

(٣٣) Ervin Laszlo, *The World System: Models, Norms, Variations* (New York: George Braziller Inc., 1972), p. 151.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) Ernst von Glasersfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (Seaside, CA: Intersystems Publications, 1987).

ويصوغون بناءً عليه التعميمات والنتائج، ويطلقون الأسماء والمسميات على مختلف عناصر الشيء قيد البحث وأفكاره ويقوّمونه بناءً على ذلك(٣٦).

والمفهوم لا يصحّ كذلك أن يكون مبنياً على «نموذج مثالي» للحقيقة المتصورة، بل يبنى على مبدأ أو نظرية غير ظاهرة للعيان، تنطبع في إدراك المدرك للمفهوم، بما يشمل الربط المركب بين الروابط السببية والغائية التي تشكل كلها إطاراً بنيوياً، فليس المفهوم كالسمة البسيطة التي تتصف بأنها إما أن تنطبق أو لا تنطبق على الشيء المصنف، وإنما هو مجموعة من المعايير متعددة الأبعاد، يمكن أن تكون أساساً لتوزيع الأشياء في وقت واحد إلى فئات متعددة وتصانيف متقاطعة.

وبالتالي فينتج من المفهوم صور ذهنية وفئات ليست بالضرورة حتمية وواضحة الحدود، وإنما هي فئات يطلق عليها «تقريبية» أو «غامضة» أو «ظنية»(٣٧)، أي إن الخط الفاصل بين الفئات ليس رقماً واضحاً أو خطاً محدداً، وإنما هو تقدير يمكن أن يتفاوت في حدود «معقولة» من شخص إلى آخر(٣٨).

وكل ما سبق أعلاه ليس فلسفة مجردة ولا سفسطة فارغة كما قد يراه بعض المتعجلين من مدمني التغريدات القصيرة، فإذا طبقنا هذا الكلام على مفهوم «الدولة» التي هي سياق هذا الكتاب الواقعي وإطاره التنفيذي نجد أنه ليس مفهوماً بسيطاً ولا «طبيعياً»، وإنما هو مفهوم مركب ومتغير عبر العصور والسياقات والثقافات لا يمكن إدراكه عن طريق «رسوم» أو «سمات» كسمات «الأرض والشعب والسيادة» مثلاً، لأن هذا التعريف يختزل المفهوم في هذه

---

(٣٦) Jasser Auda, "Cooperative Classification Systems," (PhD Thesis, University of Waterloo, Department of Systems Analysis, Canada, 1996), p. 19, and Robert A. Wilson and Frank C. Keil, eds., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999), pp. 104-105.

(٣٧) Jasser Auda and Mohamed Kamel, "A Modular Neural Network for Vague Classification," *Lecture Notes in Computer Science* (2000), p. 585.

(٣٨) في المثال الذي أوردناه يمكن أن تصنف الأشياء نفسها في سياق أحد المفاهيم، مثل مفهوم «المنفعة». فـ«منفعة» شيء ما ليست سمة بسيطة يحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة، أي إن الشيء «له منفعة» أو «ليست له منفعة». وإنما المنفعة قد تكون خليطاً متشابكاً من: سعر الشيء، وقيمته الجمالية، ومنفعته لمجتمع ما، وغير ذلك من الأبعاد. فالخط «الغامض» بين الأصناف، مثل عالي المنفعة أو متوسط المنفعة أو منخفض المنفعة، ليس رقماً واضحاً أو قياساً واضحاً.

السمات الثلاث التي يُدّعى أنها تحدد «طبيعة» الدولة وتحولها إلى «نظام» ثابت حتمي؛ وبالتالي تمنع الباحث من إعادة النظر أو التجديد أو النقد لهذه السمات أو النظم الناتجة منها بالإضافة أو الحذف أو إعادة الصياغة. وليس المطلوب هنا هو «تفكيك» مفهوم الدولة حتى نمسي في فوضوية أو «أناركية»، ولكن المطلوب هو فتح الباب لإعادة صياغة المفهوم، وهناك فارق بين التفكيك من دون تركيب، والتفكيك مع إعادة التركيب لتحقيق الغايات والمقاصد.

ثالثاً: رصد تطور المفهوم وتجدّده عبر الزمن

التجدد سنة الله في خلقه وحكمه على عباده ونعمته وفضله: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۞ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٢٩ - ٣٠]، فليس هناك شيء ساكن وثابت إلى الأبد، سواء في العالم المادي أو العوالم المعنوية. وكل كائن أو نظام أو معنى يراد له البقاء لا بد من أن يتجدد ويتطور عن طريق التفاعل مع الواقع ومع العالم الخارجي، وإلا «مات» أو جمد أو انتهى.

بل إن الدين نفسه يتجدد فهماً وتنزيلاً وتطبيقاً، وفي الحديث: «إن الله يبعث على رأس كل مئة عام لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها»[٣٩]، وإذا كانت «النصوص تتناهى والحوادث لا تتناهى» كما يقول الفقهاء[٤٠]، فالمفاهيم التي تفهم من النصوص الشرعية هي نفسها تتجدد مع الواقع والحوادث، فضلاً عن المفاهيم السياسية.

ولكن المفاهيم السياسية الرئيسة - كالمفاهيم التي ندرسها في هذا الكتاب - تتجدد ببطء ولا تتغير إلا عبر القرون بتغيير ما تطلق عليه الفلسفة

---

(٣٩) رواه أبو داود في سننه عن سليمان بن داود المهري قال: أخبرنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول الله (ﷺ) قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»، وهو صحيح رواته ثقات.

(٤٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٩٦، وأبو عبد الله محمد ابن أبي بكر بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٣٣٣.

المعاصرة «رؤية العالم». ومصطلح رؤية العالم أصله الكلمة الألمانية (Weltanschauung) بمعنى النظرة إلى العالم[٤١]، وهي «مجموعة فرضيات مسبقة نحملها في عقولنا حول تركيب العالم الأساس»[٤٢]، وهي «إطار مرجعي مستمد من الخبرة الإنسانية»[٤٣]، وهي «منظومة الاعتقادات الإنسانية الأساسية»[٤٤].

ولرؤية العالم هذه نظريات مختلفة لما يشكّلها من مفاهيم يعتبرها البشر بدهيات أساسية تتشكل على أساسها المفاهيم الأخرى، وتشترك في إدراكها الشعوب جميعاً، ومنها النظريات الآتية:

١ - رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الله، والكون، البشر، والحياة الآخرة، والمعرفة، والأخلاق، والتاريخ[٤٥].

٢ - رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الأسطورة، والعقيدة والأخلاق، والطقوس، والمجتمع[٤٦].

٣ - رؤية العالم تتكون من مفاهيم: العقائد، والمفاهيم، ومعنى الرتابة، والقيم الاجتماعية، والنماذج المتبعة، والأوامر الأخلاقية[٤٧].

٤ - رؤية العالم تتكون من مفاهيم: العالم الطبيعي، والأخلاق، والحدود السياسية، والبيولوجيا، وعلم النفس، وأساليب البحث العلمي، وعوامل أخرى[٤٨].

---

(٤١) David K. Naugle, Jr., *Worldview: The History of a Concept*, foreword by Arthur E. Holmes (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2002), p. 2.

(٤٢) James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), pp. 19-20.

(٤٣) Orville B. Jenkins, "What is Worldview?," (1999 [cited Jan. 2006]), <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

(٤٤) Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004) p. 3.

(٤٥) Ninian Smart, Worldviews: *Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Prentice Hall, 1999), pp. 19-20.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤٧) Jenkins, "What is Worldview?".

(٤٨) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, p. 5.

٥ - رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الله، والإنسان، والطبيعة، والفضاء، والزمان[٤٩].

وكل النظريات السابقة تُظهر أن فهم العالم يصوغه كل شيء من حولنا، بدءاً من الدين ومروراً بصورة الذات، والجغرافيا، والبيئة، ووصولاً إلى عالم السياسة، والمجتمع والاقتصاد، واللغة، فاستناداً إلى مفهوم «الثقافة» بمعناها الواسع، تمثل «رؤية العالم» ما يُطلق عليه «الثقافة الإدراكية الجمعية»[٥٠]، والتي هي إطار عقلي وإحساس بالحقيقة يرى مجموعة من الناس من خلاله العالم من حولهم ويتفاعلون معه.

وسوف نرى في ثنايا هذا البحث أمثلة كثيرة على تغير المفاهيم مع تغير مكونات رؤية العالم وثقافة الشعوب الإدراكية الجمعية، ذلك لأن التاريخ نفسه هو أحد مكونات هذه الرؤية التي تتشكل بطرق مختلفة مع مرور الزمان، وسوف نبحث في «مرجعية التاريخ الإسلامي» لتقييم بعض الرؤى التي بناها أصحابها على تلك المرجعية بناء على رؤية معينة للتاريخ الإسلامي أثّرت في رؤيتهم للعالم قد تحتاج إلى إصلاح أو تجديد.

و«قيم المجتمع» تشكل جزءاً آخر من «رؤية العالم» التي أثرت في تعريف مفاهيم السياسة والنظم التي قامت عليها، فقيمة «الحرية» مثلاً قد شكّلت إطاراً لتعريف مفهومي الحق والواجب في الفلسفة الغربية بشكل يختلف عن تعريفهما في التصور الإسلامي، فالتعريف الإسلامي يضع في أساس الحقوق والواجبات الشرع الحكيم، ويصل إلى نتائج وقيم قد تتفق القيم الغربية في موضوع الحريات أو تختلف معها.

والحدود السياسية - كمثال آخر - أثرت كذلك في رؤية العالم على مدار العصور وظهر أثرها في مفاهيم السياسة الشرعية، من «دار الإسلام» إلى «الدولة الوطنية»، وهكذا.

---

(٤٩) سيف عبد الفتاح، «رؤية العالم عند محمد عبده،» ورقة قدمت في أثناء الذكرى المئوية للشيخ محمّد عبده، مكتبة الإسكندرية، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، ص ٧.

(٥٠) Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, p. 28, and Naugle, Jr., *Worldview: The History of a Concept*, p. 29.

رابعاً: استيعاب تعدد أبعاد المفهوم في الواقع المعيش

هناك وجوه أو جوانب أو «أبعاد» بالتعبير المنظومي لكل مفهوم، وهي زوايا من النظر للمفهوم نفسه وليست بالضرورة أجزاء تكونه بتركيب معين. فمثلاً: مقاصد الشريعة هي أهداف الشريعة وأغراضها عند الدارسين لها كلهم، ولكننا سوف نحللها من أبعاد مختلفة.

فمن بُعد الضرورة نذكر تقسيم الضرورات والحاجيات والتحسينيات، ومن بُعد المجال نذكر تقسيم العام والخاص والجزئي، ومن بُعد القاصد نذكر الشارع تعالى والرسول (ﷺ) والمكلَّف، ثم إن مقاصد الرسول (ﷺ) نفسه لها أبعاد مختلفة، وهكذا. وهذه الأبعاد كلها تقسيمات وتصنيفات سليمة ودوائر متقاطعة، وليس بينها تعارض، بل هي زوايا للنظر.

ويمكن تحليل مفهوم «السلطة» إلى مكوناته وأبعاده من سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية - بل ونعتبر كذلك سلطات أخرى اعتبرت أبعاداً أخرى للسلطة السياسية تكبح جماح الاستبداد بها، كسلطة الإعلام وسلطة المجتمع المدني، ثم إن العلاقات البينية بين هذه المكونات إذا دخلت في التحليل يمكنها أن تكوّن صورة كلية ودقيقة عن السلطة وتفاعلاتها.

ومفهوم «المرجعية الإسلامية» حلّلناه في هذا الكتاب إلى عدة أبعاد نراها كلها مهمة لفهم هذه المرجعية فهماً متكاملاً، ألا وهي التاريخ، والفقه، والكتاب، والسنة، والمقاصد، ثم نشير إلى علاقة هذه المرجعيات بعضها ببعض وكيف نصوغ رؤية كلية متكاملة من هذه العلاقات.

وما من قضية سياسية أو سياساتية معاصرة إلا ولها أبعاد متعددة ينبغي أن تدخل كلها في تحليل تلك القضية والتعامل معها، كالبعد الاجتماعي والاقتصادي والأمني والبيئي والإعلامي والقانوني والعسكري والاستراتيجي، إلى آخره. وقد رأينا الخطل الذي يتسبب فيه الاقتصار على معالجة وحيدة البعد لمشكلات الأمة، كالمعالجة الأمنية فقط، أو القانونية فقط، أو الاقتصادية دون غيرها. فلا يمكننا رؤية الثورات العربية الشعبية مثلاً بنظارة لا ترى إلا البعد الاقتصادي أو الأمني أو الاجتماعي أو السياسي أو الديني أو الإعلامي، لأن هذه الرؤية القاصرة تؤدي إلى سياسات قاصرة تعقد المشكلات بدلاً من أن تحلها.

وتعدد الأبعاد أيضاً له مفهوم آخر ألا وهو نسبية التقسيمات أو ما يسمى في علوم الإدراك بالرتبة. ذلك أن الألوان مثلاً لا تنقسم إلى أبيض وأسود فقط، ولكنْ هناك رتب ودرجات كثيرة من اللون الرمادي بين الأبيض والأسود، بل إن هناك رتباً ودرجات مختلفة من الألوان المتنوعة كذلك، وهذه سنة الله تعالى في خلق الألوان وفي خلق كل شيء يحتمل التنوع والمساحات البينية بين الأطراف.

ولذلك، فحكمنا في هذا البحث على قضايا السياسة الشرعية هو حكم بدرجات نسبية من المصلحة والمفسدة والمشروعية والحجية والحق والواجب. وليس في هذا «تمييع» للأمور وإنما هي نظرة واقعية للتعدد والتنوع والنسبة في كل مفهوم، تتبعها نظرة واقعية كذلك في التعامل مع الأمور بحسب هذه النسب.

مثلاً، مسألة الهوية ليست أبيض وأسود، ويمكن للفرد الواحد في هذا العصر أن ينتمي انتماءات مختلفة إلى بلاد مختلفة وبدرجات مختلفة، ولا يتناقض كون الإنسان مسلماً مع كونه عربياً أو أفريقياً أو فرنسياً مثلاً، ولا يتناقض كونه إسلامياً مع كونه وطنياً أو ثورياً مثلاً ـ إذا كانت كل هذه مكونات في هويته. وطريقة التفكير الثنائي الساذج على غرار «إما أن تكونوا معنا أو تكونوا مع الإرهابيين» هي طريقة مدمرة للبشر والكون، ولا تنفع.

وإذا أخذنا مسألة «القطع والظن» كمثال على تعدد الرتب، وجدنا النظرة متعددة الأبعاد ذات أثر معتبر في عدد من الأفكار، فالقارئ للفقه يجد أن أغلب المسائل الشرعية تقسم بحسب ثنائية تبسيطية من القطع والظن[٥١]، ومن دون اعتبار لطَيف من مستويات القطع والظن، أي من دون اعتبار لمساحة تقاطع رمادية بين دائرة «القطعيات» ودائرة «الظنيات»، مما يحدّ عملياً من مرونة هي أصلاً مقصودة في الشريعة للوفاء بحاجات الزمان والمكان المتغيرة.

فقد ادعى المدّعون القطع المطلق في مسائل فقهية اجتهادية بأشكال

---

(٥١) عبد الله ربيع عبد الله، القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي (القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٢٤ ـ ٢٧.

متنوعة، منها شكل لغوي أي «قطعية الدلالة»، وشكل تاريخي أي «قطعية الثبوت»، ومنها شكل منطقي أي «القطع المنطقي». أما لغوياً فقد حدث خلط بين «الوضوح» في اللفظ في النص الشرعي وبين «قطعية الدلالة»، على الرغم من أنه ليس كل ما كان واضحاً من كلام الله تعالى أو النبي (ﷺ) يدل على حكم قطعي ـ كما سيأتي في معرض البحث في مقاصد القرآن ومقاصد الرسول (ﷺ).

وأما تاريخياً فقد حدث خلط في «قطعية الثبوت» بين ما روى تواتراً ككتاب الله تعالى والأحاديث المتواترة ـ لفظاً أو معنًى ـ عن الرسول (ﷺ)، وبين روايات الآحاد التي لا ترقى إلى مستوى الاعتقاد اليقيني ولو رواها الثقات وأوردها البخاري ومسلم. وتصحيح المفاهيم في هذه المجالات مهم في سبيل فتح الباب للتعددية في الفهم والتنزيل، والتي سوف تدعم بالطبع التعددية السياسية والمجتمعية المنشودة.

وهناك أخيراً ثنائية ثالثة من الثنائيات التبسيطية المخلة بتعدد الأبعاد الطبيعي، ألا وهي القطع المنطقي أو اللزوم المنطقي وعكسه عدم اللزوم المنطقي الذي انعكس أصولياً على تقسيم حجية الأدلة الاجتهادية إلى قسمين لا ثالث لهما: الحجية في مقابل عدم الحجية.

ففي البحث الفقهي تستخدم الدلالة المنطقية فيما يتصل بالقياس الذي يقوم على تشابه العلة بين حكمين، علامة على هذا «القطع المنطقي» لطريقة القياس المبني على العلة أي «الوصف الظاهر المنضبط»، إلا أنه بالإضافة إلى الشيعية والزيدية والظاهرية وبعض المعتزلة ـ والذين يردون حجية القياس أصلاً ـ فإن بعض علماء المذاهب السنية عبروا عن شكهم في ذلك «اليقين المنطقي» الذي ادعى في القياس بالعلة، ومن هؤلاء الإمام الغزالي، الذي كتب أن هناك ستة أسباب تجعل إسناد علة واحدة إلى حكم معين «احتمالاً»[٥٢]. ثم شرح الإمام الغزالي مذهب المصوبة، وهو احتمال أن الله تعالى لم يعط سبباً صحيحاً واحداً لكل حكم، وأن السبب الصحيح هو ما يرى عقل كل مجتهد أنه الصواب.

---

(٥٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣٠٤.

وهذا التفريق من الإمام الغزالي بين الصواب «عند الله تعالى» والصواب «عند المجتهد» في سياق تحليله للعلة، يدعم الطبيعة الإدراكية للتفكير الفقهي عموماً ويدعم ثقافة تعددية الأبعاد التي نراها كذلك محفزة على المدنية والتعددية السياسية المنشودة، والتي تعلم الشعوب التريّث والتروّي قبل الوقوع في كثير من الحتميات الثنائية الدينية والسياسية والمجتمعية، والتي كثيراً ما تهدم السلمية والمدنية والتعددية من أصولها.

خامساً: الاهتمام بالبعد المقاصدي والقيمي للمفهوم

البعد المقاصدي والغائي والقيمي يمثل جزءاً أساساً من تحليلنا المنظومي للمفاهيم السياسية ومعانيها التي اكتسبتها سواءً في الإطار الإسلامي أو خارجه، ومعنى المقصد أو المقصود أو الغاية هو الإجابة عن سؤال «لماذا؟»، وهذا السؤال مهم في بحثنا وفي مجال الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية بوجه عام نظراً إلى أن الإحجام عن سؤال «لماذا؟» يغلق الباب من دون فهم الغايات والمعاني ويقصر أنظار الباحثين على الأسباب والمسببات الشكلية. هناك قصور في سؤال «لماذا؟» يحتاج إلى علاج.

وسؤال «لماذا؟» يفتح الباب للتفكر في البعد الغائي للمفهوم وهو بالتالي يتيح نظرة نقدية وعميقة وفلسفية له، كسؤالنا مثلاً: لماذا الدين؟ أو لماذا الفن؟ أو لماذا الطب؟ أو لماذا الإعلام؟ أو «لماذا؟» السياسة؟ وهكذا.

وحين نتناول مفهوم التعددية أو المرجعية أو الدولة، سوف نسأل في بحثنا عن المقاصد والأهداف والغايات من وراء تلك المعاني: لماذا التعددية؟ ولماذا المرجعية؟ ولماذا الدولة؟ وهذه الأسئلة سوف تفتح أبواباً لفهم المفاهيم وتوظيفها في سبيل المعاني العليا وتطويرها كذلك في سبيل تحقيق تلك المعاني والقيم في دنيا الناس.

وقد عاش العقل الإسلامي طويلاً في ضعف أو انعدام لسؤال «لماذا؟» مما أدى إلى الاقتصار في تحليل المفاهيم والمصطلحات على «دلالات الألفاظ» أو «العلاقات السببية» فقط، وانتهى بنا القصور في البحث في المعاني والغايات إلى الجمود على المنقولات في الكتب حتى في مجال تطبيقي كالسياسة، وضعف الجرأة على الإبداع بدءاً من إنكار الأشاعرة أن

أفعال الله تعالى «معللة بأغراض» إلى إهمال المقاصد والحكم في أدوات الاجتهاد المعاصر.

ويحضرني هنا ما كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ منتقداً إهمال البعد الغائي المقاصدي في مباحث الأصوليين، فقد كتب يقول:

«معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع... وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص وتأييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك، وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم [أي الفقهاء] قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة ...»(٥٣).

وأما بالنسبة إلى الشريعة ونصوصها وأحكامها فالبعد الغائي هو «مقاصد الشريعة»، والتي سنأتي عليها بمقدمة فيها بعض التفصيل في الفصل الثاني؛ حيث اعتبرناها المرجعية الإسلامية الأساسية في مجال السياسة.

ولكن لعله من المفيد أن نعرض أولاً الجدل «الكلامي» حول البعد الغائي في تراثنا الذي اتّخذ شكل السؤال الفلسفي الشهير: هل أفعال الله (عز وجل) ـ بما فيها إنزاله للشريعة ـ معللة بأغراض؟

وقد أعطانا الكلاميون عن هذا السؤال ثلاثة أجوبة:

أ ـ الإجابة الأولى أن أفعال الله تعالى «يجب» أن تكون لها أسباب/مقاصد/أغراض: قسم المعتزلة والشيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كل

---

(٥٣) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٢٣٤.

الأفعال إلى أفعال «حسنة» وأفعال «قبيحة»[٥٤]. واعتقدوا أن في كل فعل سمة «ذاتية» من هاتين السمتين من الحسن أو القبح، وهي سمة غير قابلة للتغير بتغير الظروف، ثم اعتقدوا أن العقل الإنساني قادر بذاته على ما أطلقوا عليه «التحسين والتقبيح العقليَيْن»، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو من دون وحي إلهي.

ولأن تحديد التحسين والتقبيح أعمال عقلية، فإن المعتزلة طبقوهما سواءً بسواء على البشر وعلى الله تعالى (بناء على «أصل العدل» عندهم). ففيما يخص البشر، تكون الأفعال الحسنة عندهم «واجبة» وتكون الأفعال القبيحة «محظورة». وأما فيما يخص الله (ﷻ) عن المثل والنظير، فإن الأفعال الحسنة هي أفعال بحسب تعبيرهم «تجب على الله»، والأفعال القبيحة هي أفعال «يستحيل عليه فعلها»، بحسب تعبيرهم كذلك. ويعتقدون أيضاً أن الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث، وهي إذاً أفعال قبيحة لا تجوز على الله تعالى، ولهذا فهم يعتقدون أن كل أفعال الله تعالى «معللة بأغراض»[٥٥].

ب ـ الإجابة الثانية أن أفعال الله تعالى فوق الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة (والسلفية، بمن فيهم الحنابلة) قد تبنوا موقفاً كأنه رد فعل على كلام المعتزلة السابق فتطرفوا إلى الجهة المقابلة. فقالوا إن الفعل يمكن أن يكون «حسناً» أو «قبيحاً»، ولكنهم قرروا أن تقرير القبح والحسن يجب أن يبنى على الشريعة لا على العقل، ففي غياب الشريعة ـ هكذا يقول الأشاعرة ـ يمكن أن يكون أي فعل «حسن» أو «قبيح» على حد سواء (ولكن حتى نكون دقيقين، نضيف هنا أنهم كانوا قد استثنوا من ذلك

---

(٥٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **دقائق التفسير**، جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجلبند (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١١٠.

(٥٥) انظر: محمد بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خالد الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١٨٤. انظر أيضاً: أحمد الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ١٠٣ (آذار/ مارس ٢٠٠٢)، ص ٣٩؛ طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة،» في: محمد مهدي شمس الدين [وآخرون]، **مقاصد الشريعة**، تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٧٤، وحسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ٤٤١.

العلم في مقابل الجهل، والعدل في مقابل الظلم)[٥٦].

وقالوا بناءً على ذلك إن الله تعالى «لا يجب عليه فعل شيء أصلاً، وأن كل ما يفعله هو خير وحسن. لهذا يعتقد الأشاعرة أن أفعال الله تعالى هي «فوق الأسباب»، لأن من يفعل الشيء لسبب بحاجة إلى السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج إلى شيء[٥٧]. واحتج الأشاعرة أيضاً بأن الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو من يفعل ما يشاء دون أن يحتاج إلى أن يلتزم بأي شيء يلزمنا نحن البشر من أحكام الأسباب والمسببات»[٥٨].

وقد بنى الأشاعرة أصول فقههم وفلسفتهم الأخلاقية على المنطق الذي ذكرناه. فقد ذكر الغزالي ـ مثلاً ـ أن «نظرية الوسط» (وهي ما يطلق عليه أيضاً مبدأ أرسطو في الاعتدال) صحيحة لأن نصوص الشرع قد أيدتها، وليس لأن العقل يوافق عليها كما يقول الفلاسفة[٥٩].

ج ـ الاتجاه الثالث يرى أن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمةً منه بعباده، وهذا هو الرأي الوسط الذي تبناه الماتريدية، وهم فريق من الحنفية لا يبلغ عددهم عدد الفرق التي ذكرناها، وارتأى الماتريدية أن المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أن أفعال الله تعالى مسببة، ولكنهم مخطئون في جعل الله «ملزَماً» بأن يفعل ما يفعل.

وارتأى الماتريدية أيضاً أن الأشاعرة مصيبون في قولهم إن الله تعالى «لا يحتاج» إلى الأسباب، ولكنهم قالوا إن الأسباب والمقاصد والمصالح هي حاجات للبشر، لا لله تعالى. وقبل الماتريدية مبدأ التحسين والتقبيح، ولكن العقل عند الماتريدية لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنما العقل «آلة» منحها الله للإنسان كي يدرك

---

(٥٦) الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية».

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ٧٥.

(٥٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ترجمة م. س. كمالي (الكونغرس الفلسفي في الباكستان، ١٩٦٣، جرى اقتباسه في ١٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥ متوفر في موقع: <http://www.muslimphilosophy.com>.

الحُسن والقبح إذا أُعلم به[٦٠].

وإن الموقف الأشعري ظل مهيمناً على إجابة ذلك السؤال على الرغم من أن كثيراً من الأعلام تبنوا موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريدية ـ فيما يبدو لي ـ وأبقوا على مسافة بينهم وبين رأي المعتزلة فقط في رفضهم لمبدأ «التحسين والتقبيح». ومن أمثلة هؤلاء الآمدي (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)[٦١]، والشاطبي (ت. ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)[٦٢]، وابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)[٦٣]، وابن القيم (ت. ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)[٦٤]، وابن رشد (ت. عام ٥٨٤هـ/ ١١٨٩م)[٦٥].

ومما يجدر ذكره أن الشاطبي الإمام المقاصدي اعتبر أن بناء مقاصد الشريعة العامة على منطق الاستقراء هو أقرب ما يكون من القطع، بل أرسخ من أصول الفقه نفسها، إذ إنه عد من بين ما سمّاه «أصول الدين وكليات الملة» المقاصد من وراء فعل الله التشريعي ـ خلافاً للرأي الأشعري المعروف[٦٦]. وتبدو لي منهجية الشاطبي هذه مختلفة عن كل المدارس الكلامية؛ إذ إن إثبات الأغراض والمقاصد لله تعالى تم فيها عن طريق استقراء أدلة الشريعة استقراءً «ظنياً» ـ على كلام الفلاسفة ـ ولكن كثرة الأدلة على المقاصد جعلتها عند الشاطبي وعند أهل هذا العلم أرسخ أصول الشريعة وأقوى الحجج على أن لأفعال الله تعالى أغراضاً، ولكن بقي هذا الرأي رأي أقلية محدودة على مدار الزمان وإلى يومنا هذا.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن مشكلة الحرفية وعدم الاحتفاء الكافي بالبعد المقاصدي أو «روح النص» ظاهرة إنسانية وسمة عامة في مناهج

---

(٦٠) أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١٥، ص ٣٩.

(٦١) سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٣، ص ٢٤٩.

(٦٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٦.

(٦٣) الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية».

(٦٤) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ٣.

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٢٥.

التعامل مع النصوص عموماً، والقانونية منها خصوصاً في فلسفات الشرق والغرب(٦٧).

فالإهمال للبعد الغائي في فلسفة القانون الغربي استمر إلى أن قامت مدرستان في فلسفة القانون: إحداهما؛ ألمانية وأوضح مثال عليها في كتابات يرنغ(٦٨)، والأخرى فرنسية وأوضح مثال عليها في كتابات جيني(٦٩)، وهؤلاء دعوا إلى «إعادة صياغة» القانون بناءً على الغايات والمصلحة والعدالة(٧٠). ودعا يرنغ الفيلسوف الألماني الذي قاد هذا التوجه في القرن التاسع عشر إلى تبديل «منهج السببية الآلي» بمنهج مقاصدي أو غائي، وبيّن رأيه في هذه الكلمات التي رأيت أن اقتباسها هنا مفيد في سياق موضوع المقاصد وأهميته. كتب يقول:

> «الفعل الذي يُبنى على «السبب» يكون غالباً سلبياً، وتبدو المسألة كلها وكأنها نقطة واحدة في الكون ينحصر قانون السببية فيها بالسبب والنتيجة، أما في حالة «المقصد»، فإن الفعل الذي يتغيا مقصداً هو فعل إيجابي ذاتي، والسبب يتعلق بالماضي، ولكن الغاية تتعلق بالمستقبل؛ فحينما نبحث في الطبيعة عن الأسباب، فإنها تحيلنا إلى الماضي؛ بينما الإرادة القاصدة تحيلنا إلى المستقبل. . . ومهما كانت طبيعة المقصد، فإنه لا يمكن تصور فعل من دون مقصد. فـ«الفعل» و«الفعل من أجل مقصد» هما بمعنى واحد، واستحالة الفعل من دون مقصد كاستحالة الفعل من دون سبب، سواء بسواء»(٧١).

---

(٦٧) Rudolf von Thering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, translated by Isaac Husik; with an editorial preface by Joseph H. Drake and with introductions by Henry Lamm and W. M. Geldart, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001), p. xxii (Originally published 1913 by Boston Book Co.).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٦٩) François Gény, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, English translation by the Louisiana State Law Institute, 2nd ed. ([St. Paul]: [West Pub. Co.] 1954), vol. 2, p. 142.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، و Von Thering, Ibid., p. lix.

(٧١) Von Thering, Ibid., pp. 7-9.

ولذلك، فإذا أردنا في هذا البحث أن نربط المفاهيم السياسية بمعانيها الغائية وبالقيم الأخلاقية والحضارية التي تسهم فيها فإن علينا أن نشمل بتحليل المفهوم السياسي البعد الغائي الذي يحققه المفهوم في دنيا الناس لا أن نجمد على المفهوم السببي «السلبي» الذي يتعلق بالماضي أكثر مما يتعلق بالمستقبل، كما ذُكر.

وفي هذا البحث يوصلنا استقراء المقاصد إلى أن اعتبارها في أمور السياسة هو الأصل الشرعي الأصيل، وأثر ذلك في تحليل المفاهيم والنظم السياسية هو في أن نفهمها ونديرها مع تحقيق المقاصد والغايات في المجتمع، لا مع الحرفيات التاريخية. وفيما يأتي نناقش مقصداً مهماً من مقاصد الشريعة في نظرنا، ألا وهو مقصد مراعاة السنن الإلهية، والذي يلزم اعتباره في سياق التحليل السليم.

سادساً: مقصد مراعاة السنن الإلهية

حين نتعامل مع المفاهيم الإسلامية وغير الإسلامية الأصل على حد سواء، لا بد من النظر إلى بُعد يسمى السنن الإلهية، وهو بُعد تقصد الشريعة الإسلامية مراعاته وتحرص على عدم التناقض معه، كما أنه يمثل الحكمة المجردة والعبرة العالية من كل فكر بشري ولو كان غير إسلامي، وهو ما يمكن أن يفيد الفكر الإسلامي من مفاهيم الآخرين، ومن دون أن يلزمنا أن ننقل الأشكال العملية التي اتخذتها تلك المفاهيم في بيئات وثقافات الآخرين.

والسنن الإلهية هي قوانين مطردة، خلق الله (ﷻ) بها الكون وسيَّره على نسقها، وهي بالتعبير القرآني: فطرة الله أو سنة الله. وهذه السنن تحكم كل شيء في هذا الكون على منوالها نفسه، من الذرة إلى المجرة، وتحكم على الخلية البشرية أو النباتية أو الحيوانية، والإنسان، وتجمعات الإنسان، وحضارات الإنسان، وتجمعات الحيوان، وتجمعات النباتات، وتحكم كذلك على حركة التاريخ ومسيرة المجتمعات، كلها على الشاكلة نفسها.

وشريعة الله (ﷻ) تقصد إلى مراعاة هذه السنن خاصة في مجال المجتمع والدولة، فالله (ﷻ) لا يشرّع شيئاً (ﷻ) ضدّ الفطرة البشرية أو ما

عليه طبيعة الكون أو طبيعة البشر، فالإنسان مثلاً في فطرته غريزة التملك وحب الجاه والاستجابة للشهوة، ولذلك لا يستطيع الإنسان بفطرته أن ينعزل عن البشر تماماً، أو أن لا يمتلك شيئاً أصلاً، أو أن لا يتزوج أبداً، ولهذا يراعي الإسلام هذه السنن الفطرية، ولكنه أيضاً ينظم تعاملات البشر فيها لتحقيق مصالحهم على العموم، ولا يحرم شيئاً من طبيعة البشر تحريماً مطلقاً ولا يقصد إلى هذا في أي جزء من أجزاء الطبيعة البشرية. ورأينا في عصرنا كيف أن النظم السياسية التي كانت أكثر تناقضاً مع الفطرة البشرية من غيرها سقطت وانهارت أسرع من غيرها.

ويقول العلماء إن لله (ﷻ) كتابين: كتاباً مقروءاً وكتاباً منظوراً، وهذان الكتابان هما القرآن الكريم والكون، وعلى الرغم من أن القرآن والكون هما مصدران للتعرف إلى السنن والقوانين الإلهية، إلا أن التعرف إلى هذه السنن من خلال دراسة الكون ينتج علوماً نافعة ولكنها ليست يقينية ولا عامة ولا مطردة، بعكس السنن التي يعلمنا إياها القرآن.

فالدراسات الاجتماعية مثلاً تحلل لنا ظواهر معينة بناء على دراسات إحصائية، ولعلها تستنتج قانوناً أو سنة أو علاقة مطردة بين ظاهرتين مثلاً كما تدل عليهما الإحصاءات، ولكن هذا الاطراد قد يكون مقصوراً على زمن معين قام فيه الباحثون بالدراسة، أو ظروف خاصة بهذا المجتمع وثقافته دون غيره، أو قد يحدث خطأ في تجميع البيانات أو تحليلها، إلى آخره، وليست بالضرورة سنة إلهية لازمة.

والدراسات الطبيعية والكونية كمثال آخر تفسر لنا ظواهر معينة بناء على ملاحظات معملية ومعادلات رياضية، ولعلها تستنتج قانوناً أو سنة أو علاقة مطردة بين معدّلين أو قوتين مثلاً كما تدل عليهما المعادلات، ولكن هذا الاطراد قد يكون مقصوراً على زمن معين أو ظروف خاصة بالتجربة أو تقدير تقريبي للأرقام، وليست بالضرورة سنة إلهية لازمة.

أما السنن الإلهية التي نتعلمها من القرآن فهي مطّردة ومنتظمة وثابتة، ولا تخضع لتغير ولا تبدل: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٖ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ

فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، بمعنى أن ما هو عادة وسنة وقانون إلهي لا يتغير إلا أن يغيره الله (ﷻ) بمعجزة خاصة بنبي في وقت معين.

وبالتالي فإذا تبين لنا في قضية سياسية معينة الارتباط بسنة إلهية معينة فإنه لا يصح شرعاً ولا عقلاً أن نضادّ هذه السنن أو نتحداها، بل إن الشريعة تقصد إلى مراعاة السنن والتوافق معها كما هو ظاهر باستقراء تفاصيلها.

هناك سنة إلهية أصيلة يمكن أن نطلق عليها سنة الوحدة، بمعنى أن الكون كله وحدة واحدة مترابطة ومتصلة كما خلقها الله (ﷻ). ونجد في القرآن تعبير «كل شيء» يتكرر في مواضع كثيرة، منها مثلاً: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْۗ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وهذه السنة تعني عملياً أن هناك روابط وصلات واتصالات بين كل ما خلق الله (ﷻ)، فالكون وحدة مترابطة لا نستطيع أن نحرك شيئاً فيه من دون أن يتأثر الكون كله، بشكل أو بآخر.

وبالتالي، فالسياسات والقرارات التي تتعامل مع قضية معينة يجب أن لا تكون منفصلة عن الواقع، وأن تعتبر سائر القضايا وسائر الصلات وسائر النظم المتعلقة بتلك القضية. ولذلك، فالتحليل السياسي «التجزيئي» الذي أشرنا إليه آنفاً لا ينفع لأنه يتعارض مع سنة الوحدة والتوحيد المطّردة، والفهم والتطبيق الشامل الكلّي يتّسق مع تلك السنن ويؤتي الثمرات المرجوة في الواقع بشكل أفضل لا محالة.

وسنة الوحدة تنطبق على المستوى الإنساني العام، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، أي في بداية البشرية ثم اختلفوا وتفرقت بهم السبل فمنهم من آمن ومنهم من كفر، ولذلك أرسل الله (ﷻ) النبيين مبشرين ومنذرين، لينذر الكفار ويبشر المؤمنين، ولكن الأصل أن الناس كلهم من آدم، وآدم من تراب، ويقول تعالى كذلك: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الزمر: ٦].

وهذه السنة معناها عملياً أنه ينبغي لنا أن نراعي المشتركات الإنسانية في التدابير السياسية والسياساتية، ذلك لأن الشعوب في هذا العالم على الرغم من اختلاف ثقافاتهم يشتركون في مساحات كبيرة في أفكارهم وتصوّراتهم وتطلّعاتهم، ومراعاة هذا من الحكمة المطلوبة، والتعامل مع غير المسلمين على أنهم أخوة في الإنسانية وفي الفطرة البشرية محمود ومطلوب.

ويتعلق بسنة الوحدة أيضاً سنة الزوجية، والزوجية لا تتعارض مع الوحدة، فهناك وحدة في البشرية لكن هناك زوجية في كل شيء تحت هذه الوحدة وفي إطارها، فكل زوجية هي في أصلها تعبير عن وحدة على مستوى أعلى من مستوى الاختلاف بين الزوجين، كزوجية الذكورة والأنوثة في البشر والنبات والحيوان، وزوجية الموت والحياة، وزوجية الغنى والفقر، والقوة والضعف، والعمران والبادية، والعلم والجهل، والسلم والحرب، وهكذا.

وفي الإطار السياسي تواجهنا زوجيات من الأحوال والأفكار والنظم والآراء والأيديولوجيات، والاتساق مع السنن الإلهية هنا يتمثل في النظر في سنّة الزوجية على أنها تكامل في معنى أعلى يحقق الوحدة والتوازن في تلك الزوجية.

فمثلاً: الذكر والأنثى داخل الأسرة يختلفان في صفات الذكورة والأنوثة ولكنهما يتفقان في تحقيق معنى المودة والسكينة والتوازن، والرأسمالية والاشتراكية في الاقتصاد تختلفان في تحديد دور الدولة ولكنهما تتفقان في قيمة العدالة في التوزيع، وقد نقتبس منهما معاً ما ينفعنا من تدابير ونظم، والمركزية واللامركزية في توزيع السلطة تختلفان في نظام الحكم ولكنهما تتفقان في غاية الحفاظ على النظام العام وتحقيق مصالح الناس، وهكذا. والتفكير «الإسلامي» السنني لا بد من أن يجتهد لتحقيق نظرة مركبة وشاملة ومتوازنة في التعامل مع الزوجيات، نظرة تنظر إلى المعاني المشتركة العالية.

وينبثق عن سنة الوحدة والزوجية سنة إلهية قرآنية عالية ومهمة لها تعلُّق مباشر بموضوع بحثنا هذا، ألا وهي سنة التنوع أو الاختلاف، وهي سنة مطردة سواء في تنوع الصور والألوان الطبيعية في «ما» خَلَقَ اللهُ (ﷻ) في الكون و«من»، فعلى الرغم من أن النباتات والحيوانات وحدة واحدة وأصلها

واحد لكنها تتنوع، وأشكال الحياة في الكون كلها ذات أصل واحد لكنها تتنوع في أشكال متنوعة تظهر فيها.

والنبي (ﷺ) مثلاً حين حدثت حوادث في المدينة من بعض الكلاب المسعورة، أمر بقتل تلك الكلاب، ولكن حين استشرى القتل في الكلاب قال (ﷺ): «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»[72]؛ فالنبي (ﷺ) راعى هنا التنوع وأن الحفاظ عليه سنة إلهية، وكأن الحديث يشير إلى الآية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨].

وعلى قياس ذلك الحديث النبوي لا بد من أن نطبق سنة التنوع في الحيوانات ونحافظ عليها، وكذلك سنة التنوع في البشر وهم أولى من الحيوانات في الحفاظ عليهم! والإسلام بشريعته الغراء يراعي التنوع في كل شيء، ولا يقصد أبداً أن يلغي نوعاً ولا مكوّناً من مكوّنات المجتمعات الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية.

وأما البشر، فعلى الرغم من أن أصلهم واحد ولهم طبيعة وكرامة إنسانية واحدة، إلا أنهم متنوعون وسيظلون متنوعين ومختلفين في الديانات والآراء والمذاهب والمشارب، وشريعة الإسلام تدعو الناس إلى الإيمان والعدل والحكمة والقوة والغنى والاعتدال، ولكنها لا تقصد أن تلغي ببساطة الفوارق بين الناس في كل هذه الأبعاد لأن الواقع الحتمي أن من سنن الله تعالى أن الناس لا يزالون مختلفين.

والسنن التي تتعلق بالوحدة، والسنن التي تتعلق بالزوجية تتكامل مع السنن التي تتعلق بالتنوع، فليس هناك تناقض بين الوحدة والزوجية والتنوع، لأن هناك وحدة في البشر مع زوجية وتنوع أيضاً ولا تناقض، ولا يصح لنظام سياسي مهما كان أن يسعى إلى إلغاء ذلك التنوع في أيّ من أبعاده وإلا عارض السنن الإلهية وفشل وانتهى.

وبعض العنصريين في القرن العشرين ـ كمثال ـ قرروا أن هناك جنساً معيناً أعلى من أجناس أخرى، وأن هناك أجناساً أوروبية معينة «فوق

(٧٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]).

الجميع»، ثم تمادوا وطبقوا سياسات عنصرية تهدف إلى التصفية العرقية، وأدت سياساتهم إلى مصائب إنسانية كبيرة، وهذا مثال فج على عدم فهم سنة التنوع كسنة طبيعية وبشرية، فالناس يتنوعون ولكنهم سواسية وليس هناك أفضلية لمجرد اللون أو العرق: «لا فضل لعربي على أعجمي» كما قال سيد الخلق (ﷺ)[٧٣]، وكان أول من قال ذلك في التاريخ البشري!

ولو أردنا أن نضرب مثالاً «إسلامياً» معاصراً على قضية من قضايا الأقليات وهي قضية جنوب السودان، ففي رأيي أن السياسات «الإسلامية» التي طبقتها حكومة الشمال على هؤلاء الناس على مدار السنين لم تراع التنوع لا في شكله الديني، ولا التنوع الثقافي، ولا التنوع العرقي، وبالتالي أدّت إلى وجود أقلية أرضها غنية بالثروات ولكنها واقعياً مهمّشة ومضطهدة، وبالتالي آل الحال إلى تدخل قوى كثيرة وانفصال جنوب السودان سياسياً في نهاية المطاف، هذا مثال في رأيي على فشل في إدارة التنوع وتحقيق التعددية.

والسياسة الإسلامية الرشيدة ينبغي ألا تصادم السنن الإلهية، قال تعالى مبيناً هذه السنة في خلقه للناس: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩] وموضوع الأقليات عموماً موضوع حساس في هذا العصر، والأقليات سواءً أكانت عرقية أم دينية لا بد في التعامل معها من أن تحقق الدولة الوطنية التوازن بين الوحدة والتنوع، ولا يمكن أن تفرض وحدة على الناس ترفض التنوع أو تلغيه باسم الوطنية أو الأغلبية.

وفي بلاد عربية ومسلمة ـ كمثال ثان ـ توجد مذاهب سنية وشيعية، وهذه حقيقة تاريخية ودينية واجتماعية لا يمكن محوها بجرة قلم، ولا يمكن سياسياً ولا شرعياً أن يُفرض مذهب بعينه ـ سنياً كان أم شيعياً ـ ثم يلغي

---

(٧٣) حديث صحيح أخرجه أحمد والبيهقي في الشعب وأبو نعيم في الحلية من طريق سعيد الجريري عن أبي نضرة عن جابر بن عبد الله بنحوه. وأما حديث: «الناس سواسية كأسنان المشط» فقد ضعفه أهل الحديث وللألباني تلخيص لذلك في سلسلة الأحاديث الضعيفة (رقم ٥٩٦)، وهناك لفظ: «الناس مستوون كأسنان المشط» عزاه العجلوني صاحب كشف الخفاء إلى الديلمي ولكن من دون سند، ومعنى المساواة صحيح على أي حال.

الآخر ويقصيه دينياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، كما نرى من الجانبين. هذا نظام فاشل سياسياً لا يؤدي إلا إلى المشاكل والاضطرابات المعروفة التي تحدث دائماً في ظل سياسة المذهب الواحد والرأي الواحد والمنهج الواحد، وهذا سوء فهم لسنة التنوع يتعلق مباشرة ببحثنا هذا عن المدنية داخل الدولة المعاصرة.

وهنا نرى خلطاً بين التنوع المذهبي والصراع السياسي في دول أصبح التمذهب فيها جزءاً من اللعب على وتر الهوية في سياساتها، فينتهي الحال بالسياسيين في تلك الدول إلى استغلال قصور بعض العلماء في استيعاب سنة التنوع، فتستغل آراؤهم المقصِيَة للمذاهب الأخرى والمكفِّرة لها في خوض الصراع السياسي والعسكري أحياناً. والقضية ليست في صواب أو خطأ هذه الآراء من الناحية المجردة وإنما القضية في استغلالها سياسياً لمصلحة الاستبداد الجائع أبداً لمزيد من الشرعية.

ويلحق بالتنوع سنة أخرى من سنن الله (ﷻ) في خلقه، ألا وهي التوازن، وعن التوازن في صورته المادية يقول تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]، فالأصل أن الأرض ليس فيها إشكال بيئي، بل هي متزنة مع نفسها، ولكن الفساد يأتي منا نحن البشر.

ويقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧] ودائماً ما نلاحظ أن نزول الكتاب يأتي في القرآن مقترناً بإقامة الميزان أو الوزن، والذي يأخذ صورته البشرية في العدل والقسط، فالعدل هو صيغة التوازن في المجتمعات البشرية، والله (ﷻ) هو العدل، ويقيم العدل في الآخرة إن لم يقم في الدنيا، حتى بين الشياه التي تتناطح، كما في الحديث.

والعدل هو السبيل لتحقيق التوازن والاستقرار مع مراعاة التنوع. قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، وهذا يعني أنه حتى إذا أدى التنوع والاختلاف إلى خلاف وحرب ـ لا قدر الله ـ فلا بد من إقامة العدل

حتى يعود السلام. فالعدل هو الذي يحافظ على التنوع، ويؤدي إلى التوازن على مستوى المجتمعات، ولذلك فمقصد العدل من أولى المعاني والثوابت الإسلامية.

وإذا أردنا أن نقيم التوازن بين التنوع لتحقيق الوحدة لا بد لنا من أن نقيم العدل، وهذه قضية ليست سياسية فقط وإنما هي قضية سياساتية، واجتماعية، واقتصادية، ونفسية، فلا بد من قيام العدل بين الناس، وشعور الناس بالعدل حتى يحدث التوازن والاستقرار السياسي وحفظ نظام الأمة، والذي هو مقصد آخر مهم من مقاصد الشريعة.

ومن مقتضيات سنتي التوازن والعدل سنة التداول، قال عزّ من قائل: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، بل إن هناك تداولاً في كل شيء، في الطبيعة وليس فقط في حياة البشر أفراداً وأمماً، كالتداول بين الحرارة والبرودة، وبين القوة والضعف في حياة الإنسان، والتداول في كل أشكال الحركة الفردية والجماعية والحضارية والكونية. وسوف نرى أن التداول السلمي للسلطة هو من المعاني الحميدة التي تحققها التعددية السياسية، وسبحان من يغير ولا يتغير.

والتغيير الذي نتحدث عنه كثيراً هذه الأيام ليس عملية عشوائية بل له سنن إلهية متعلقة به ومسببة له؛ فالتغيير أولاً يحدث في دورات، وكل دورة بدورها في داخلها دورات. الإنسان هو عبارة عن مجموعة دورات متداخلة، من دورة النفَس صعوداً وهبوطاً، ودورة الفصول مع الشهور والسنين، ودورة حياة الإنسان من الضعف إلى القوة إلى الضعف، ودورات يمر بها الإنسان كعضو في مجتمع أو جماعة أو حضارة، وكلها تدور قوة وضعفاً وصعوداً وهبوطاً، وهذه سنة الله (ﷻ) في خلقه، نحتاج إلى أن نفهمها كي نفهم مراعاة الشريعة لتلك الدورات.

وهذه مسألة سياسية مهمة كذلك، لأن التداول والتغير يأخذ وقتاً وله دورة معينة لا يحيد عن فلكها، ولا تستطيع الأمة الإسلامية مثلاً أن تنهض وتصبح في أوائل الأمم بين يوم وليلة ولا في سنة، ولو حاولنا ذلك لفشلنا نظراً إلى السنن الإلهية المطرّدة التي تقتضي أن للحضارات دورات تأخذ وقتاً من الهزيمة إلى النصر، ومن الانكماش إلى التمدد، ومن التخلف إلى التقدم، وهذه دورات طبيعية.

وابن خلدون ـ رحمه الله ـ يتحدّث في مقدّمته عن ما يمكن أن نطلق عليه الدورة الحضارية للدولة، بمعنى أن الدولة تبدأ قوية شابة بمجموعة من الناس يضحون ويموتون في سبيل مبدأ ما، ثم بعد ذلك تبدأ في نوع من الرتابة والاستقرار، ثم بعد ذلك يترف الناس ترفاً جديداً وتكثر عندهم المفاسد، ثم تبدأ الدولة في الانهيار، وهكذا دواليك. وهذه السنة الإلهية تنطبق على كل التجمعات والمؤسسات صعوداً وهبوطاً.

وهذه السنن والاعتبارات جميعاً سوف تتجلى في مواضع مختلفة من هذا البحث في صورة معانٍ مجردة تحكم على فهمنا المفاهيم الإسلامية وعلى تعاملنا مع المفاهيم غير الإسلامية الأصل.

سابعاً: التعامل مع المفاهيم غير الإسلامية الأصل

أغلبية المفاهيم والمصطلحات التي نتعامل معها في القضايا السياسية اليوم هي مصطلحات غربية بالأساس وتُرجمت إلى اللغة العربية في فترة الاستعمار أو بعده، وأحياناً أخرى تكون مصطلحات عربية قديمة أعيد تعريفها في ضوء المصطلحات الغربية المتداولة، ومن هنا تظهر أهمية أن نفكر في منهجية للتعامل مع هذه المصطلحات ـ والتي لا مناص من التعامل معها.

ويمكننا أن نصنّف المواقف المختلفة التي قاربت المصطلح السياسي الغربي بين: الرفض، والتوظيف، والتبني، والنقد، ولكن التعامل الأحكم مع المفاهيم الغربية هو منهج مركب من هذه المناهج كما نقترح، ولكن بعد شيء من المناقشة لهذه المواقف.

١ ـ رفض المفاهيم الغربية

رفض المفاهيم الغربية جملة وتفصيلاً واتهامها كلها بأنها مفاهيم «كفرية» هو الموقف العام للسلفية المعاصرة، وأحياناً يعبّر ذلك الموقف عن نفسه بلغة فلسفية راقية، فيقول إن «النموذج المعرفي» الإسلامي يختلف تماماً عن النماذج المعرفية الأخرى، وبالتالي فلا يصح أن نقتبس أي مفهوم من عند غير المسلمين لأننا «معرفياً» نختلف عنهم، وهذا كلام غير دقيق لأنه على الرغم من أن النماذج المعرفية تختلف إلا أنها تتقاطع كذلك في مساحات ومستويات مشتركة من الفكر الإنساني.

والسلفية في أصلها هي العودة إلى سيرة السلف الصالح في هذه الأمة، وهو دأب كل مسلم، ولكنها في العصر الحديث اتخذت عدة أشكال علمية ـ وحركية أحياناً ـ كان عداؤها للغرب قاسمها المشترك، وولاؤها في الواقع للحاكم «المتغلّب»! وهؤلاء إذ رفضوا ـ بناء على منهجية حرفية ـ شكل الدولة العصرية مبدئياً والمفاهيم الديمقراطية التي تترتب عليها إنما هم بذلك يعززون الواقع الذي هو في غالبه واقع استبدادي لا إلى ماضي الخلافة الراشدة ينتمي، ولا بالركب الديمقراطي - على علّاته ـ التحق.

والإشكالية الأساسية في هذا الطرح هي في عدم تقديم بديل عملي ولا نظري عن المصطلحات والنظم المرفوضة كالنظام الديمقراطي أو الدستور أو تداول السلطة أو الحريات أو حقوق الإنسان مثلاً، وبالتالي يبقى الواقع حبيساً للإمام «المتغلب» الذي يملك وسائل العنف والبطش، وفي هذا إشكالية كبيرة بل إن الإشكالية الأعمق في نظري هي «شرعنة» هذا الإمام المتغلب باسم الإسلام والقرآن والسنة، كما سيأتي.

ولا يصح بالطبع أن نقبل كل ما يفد علينا من غير المسلمين ولكن ينبغي لنا أن نفرق بين ما يُفاد منه وما يرد، فنقبل ما يتوافق مع الإسلام ومقاصده وقيمه، ونرد ما يؤثر في ذلك سلباً.

وهذا الفكر المذكور ليس عنده إشكال في اقتباس «الآلات» و«التقنيات» من الغرب، ظناً منهم أن هذه وسائل مجردة ليس فيها «معرفة» ولا تؤثر في عقائد المسلمين وأخلاقياتهم. ولكن الحقيقة أنه ليس هناك آلة ولا تقنية من دون فلسفة معرفية وقيمية وثقافية في تصميمها، فضلاً عن مصالح معينة في اقتصادياتها وتجارتها وتداولها، وهذا ما ينبغي أن يدركوه كذلك.

وأما مسألة «النموذج المعرفي» واختلاف المصدر المعرفي الإسلامي الذي هو أصله الله تعالى، عن المصادر البشرية أو العقلية عند الآخرين، فإن هناك مساحة تقاطع بين المفاهيم الإسلامية وغيرها لا تتعارض بالضرورة مع المصدر المعرفي الإلهي الذي يعود إليه المسلم ولا يتناقض معه في المسائل التي هي من قطعيات الشريعة وحتميات الإسلام وثوابته.

٢ ـ توظيف المفاهيم الغربية

توظيف المفاهيم الغربية ولو من دون إيمان بها هو موقف كثير من الحركات الإسلامية المعاصرة. والحركات الإسلامية التي تشتغل بالعمل السياسي شرقاً وغرباً كان موقفها الأساس والمناخ الغالب على أعضائها هما أقرب إلى السلفية في رفض المصطلحات والمفاهيم السياسية الغربية وإبطالها.

إلا أن الفارق بين الحركات الإسلامية المذكورة والتيار السلفي هو أن هذه الحركات غالباً ما تعلن عن التأويل والتبرير وإعادة التفسير بدرجة أو بأخرى للمصطلحات والنظم الغربية، وهذا من باب «المصلحة» في توظيف هذه المفاهيم والنظم لمصلحة أهداف الحركة السياسية.

ولكن الإشكالية في طريقة التوظيف الحركي والتبرير ـ الذي نطلق عليه اسم «تبرير اعتذاري» لاحقاً ـ هي عدم القابلية للخروج من الأطر الموروثة من الغرب أو التفكير «خارج الصندوق» إذ يتطلب التحرر الحقيقي والنهضة الصادقة أن يقتبس المرء أفضل ما عند الآخرين عن طريق منهج محدد ومدروس، وأن يطوّر ذلك المقتَبَس ويضعه في إطار من النظرة الإسلامية للكون والعالم والسياسة.

٣ ـ تبنّي المفاهيم الغربية

ثم إن تبني المفاهيم الغربية جملة وتفصيلاً هو الموقف العام للاتجاهات الليبرالية والعلمانية المعاصرة. والعلمانية كمفهوم غزت الفكر العربي حين وفد عدد من الباحثين والكتّاب وطلبة العلم إلى أوروبا منذ القرن التاسع عشر للتعلم، فقرر بعضهم أن أفضل وسيلة لنهضة الشرق هو في اتباع الغرب وسيرته في النهضة شبراً بشبر وذراعاً بذراع، منذ عقلانية عصر الأنوار الذي فصل الكنيسة عن الدولة إلى عصرنا هذا الذي غلبت عليه «مابعد الحداثة» وتفكيكها للقيم والثوابت. ويأتي في ثنايا الفصل الثالث من هذا الكتاب مناقشة بعض ذلك.

صحيح أن هناك كثيراً مما ينبغي أن يتعلّمه المسلمون من الغرب، وذلك كما تعلم الغرب في عصر النهضة من المسلمين ونقل أفضل ما عندهم، ولكنّ الإشكالية في «العلمانية» عند المسلمين هي في فصل الدين ليس فقط

عن الدولة بل عن الحياة كلها، وليس فقط ترك الدين للمؤسسات «الدينية» بل محاربة الدين نفسه. وهذا الأسلوب لا ينتج إلا تبعية فكرية للآخرين ويؤثر سلباً في هوية الأمة الإسلامية ومصالحها وثوابتها، والأدهي هو التبعية الاقتصادية للقوى الغربية والآلة الغربية العسكرية والثقافية والإعلامية.

٤ ـ نقد المفاهيم الغربية

ونجد من المسلمين وغير المسلمين من ينتقد المفاهيم السياسية الغربية مهما كانت مستقرة في الغرب، وهذا النقد الذاتي هو فعلاً مما يتميز به الغرب المعاصر، وهو سبيله إلى التطوير والتحسين والتجديد كما يعرف من عاش في الغرب وخبر ثقافته، مما ينبغي أن يفيد منه المسلمون.

ولكن ينبغي للمسلمين أن لا يكونوا حبيسي منظومة النقد الغربية بل عليهم أن يسعوا إلى تجديدها والإضافة إليها؛ فمثلاً، تنتقد فلسفة مابعد الحداثة فلسفة الحداثة الغربية وعلومها ونظمها، وهذا جيد. ولكننا في نقدنا للحداثة الغربية ينبغي أن لا نتوقف على مابعد الحداثة، وإنما تكون لدينا القدرة على نقدهما معاً، وإعادة الصياغة للمفاهيم ـ بعد «تفكيكها» ـ بناء على فلسفة إسلامية أصيلة.

وعلى الرغم من أن قناعتنا هي أنه لا بد من الانفتاح على فلسفة الآخرين، وأنه من الضروري أن يحافظ «علم الأصول» على درجة من الانفتاح على البحث الفلسفي شرقياً كان أم غربياً، لأنه يتطور متناسباً مع تطور المعرفة البشرية، ولأن هذا الانفتاح الفلسفي هو الوسيلة المثلى للانتفاع بما عند الآخرين من حكمة ـ إلا أن الإشكالية أن التعامل مع فلسفات الآخرين لا يخرج عن موقفين: إما الرفض التام، وإما التبني التام.

فالذي حدث على مدى التاريخ أن الأكثرية الساحقة من علماء السلف من مختلف المذاهب الفقهية رفضوا أيّة محاولة للإفادة من الفلسفة غير الإسلامية المصدر، بل وأصدروا بناء عليها فتاوى تحرم دراسة الفلسفة وتدريسها، لأنها مبنية على مبادئ غير إسلامية[٧٤]. وبناء على تلك الفتاوى، وحينما يضطر المرء إلى الاختيار بين خيارَيْن حتميين لا ثالث لهما، وهما

---

(٧٤) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٢١٨.

«الفلسفة» أو «الإسلام»، فإن الفلاسفة المسلمين أنفسهم اتُهموا في تلك الفتاوى بالردّة، ولم يُسمح باقتناء كتبهم، ولا بيعها، ولا إظهار تقديرها.

وكان ممن أصدر تلك الفتاوى علماء كبار يرجع إليهم في مختلف المذاهب الفقهية، مثل: ابن عقيل (ت. ٥١٢هـ/١١١٩م)، والنووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، والسيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، والقشيري (ت. ٥١٤هـ/١١٢٠م)، وابن رسلان (ت. ١٠٠٣هـ/١٥٩٥م)، والشربيني (ت. ٩٨٦هـ/١٥٧٩م)، وابن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ/١٢٤٦م)[٧٥]. وفتوى ابن الصلاح هي أشهر فتوى في هذا الموضوع وأكثرها تطرفاً؛ حيث قال إن الفلسفة «هي أصل الحماقة والخلط» وإنّ «السيف» دون سواه هو الوسيلة المثلى للتعامل مع معلّمي الفلسفة[٧٦].

ولقد حدّ هذا الموقف العنيف تجاه الفلسفة من الاهتمام بها في أكثر الدوائر الإسلامية[٧٧]، وكان على من يريد دراسة الفلسفة أو المنطق من طلاب العلم والعلماء على حد سواء أن يدرسها سراً، ولا يدرسها إلا لأقرب طلابه وخلصائه، ثم لا يصرح بما درسه مطلقاً في كتاباته[٧٨]، وحينما خالف ابن رشد (ت. ٥٨٤هـ/١١٨٩م) وكان فقيهاً وطبيباً وقاضياً وفيلسوفاً في آن واحد ـ حين خالف هذه الفتاوى اضطهد وأحرقت كتبه كما يروي التاريخ[٧٩].

وقد أعلن قلة من العلماء رفضهم للفلسفة اليونانية ولمناهجها «المخالفة للإسلام»، ولكنهم اختلفوا عن سابقيهم بأنهم بذلوا جهداً من أجل انتقاد تلك الفلسفة انتقاداً علمياً مدروساً، بل حاول بعضهم طرح أفكار بديلة خاصة في المنطق، وهذا مثلاً هو الموقف الذي تبناه بتميّز الإمامان

---

(٧٥) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص ٨٦، وعثمان ابن عبد الرحمن بن الصلاح، **فتاوى ابن الصلاح** (بيروت: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) حسن بشير صالح، **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين** (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٣)، ص ٨٦.

(٧٨) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٣٩.

(٧٩) عصام نصار، **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وآثاره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٣)، ص ١٦ ـ ٢١.

ابن حزم[٨٠] وابن تيمية[٨١]. وهذا الموقف يفرّق بين الفلسفة كفكر مجرد والعقائد التي بنيت عليها، فيقبل الأولى ويرفض الثانية ـ مما سوف يفيدنا في بحثنا هذا.

غير أنّ الموقف الذي ساد في النهاية هو موقف الإمام الغزالي (ت. ٥٠٤هـ/ ١١١١م). فقد قرّر أن ينبذ كل ما يتعلق بالماورائيات أي دراسات ما وراء الطبيعة عند اليونان، وأن يقبل المنطق اليونانيّ كآلية مجردة، وهذا هو الموقف التاريخي الذي أثّر في موقف السلفية المعاصرة كما ذكرنا آنفاً بل وغلب على مزاج الأمة كلها؛ فالإمام الغزالي على الرغم من أنه انتقد بشدّة الفلسفة اليونانيّة في «وثنيّتها» واتّهم الفلاسفة المسلمين بالردّة[٨٢]، إلا أنه تبنى وبحماسة «آلة» (أورغانون) أرسطو أي الأداة والنظرية المنطقية التي استخدمها، بل قرّر الغزالي أنّها «مقدّمة لازمة لكل علم»، ومن دونها لا يمكن أن يبرع عالم في أيّ فرع من فروع المعرفة[٨٣]، وهو موقف يفرّق بين الفلسفة و«الآلات» أو «التقنيات» المجردة التي تبنى عليها، كما ذكرنا.

ولكن الموقف الذي نراه أقرب إلى الرشد، وهو ما نتبناه في بحثنا هذا، هو موقف الإمام الأندلسي أبي الوليد بن رشد (الحفيد)، والذي كان منفتحاً تمام الانفتاح على المعرفة البشريّة النافعة أياً كان قائلها ومع ضابط الإسلام عقيدة وشريعة، كما يظهر جلياً في كتبه. فقد استدل ابن رشد على ما أوجبه القرآن الكريم على الناس من التفكير والتأمّل في خلق الله تعالى، ليتبنّى على هذا الأساس كلّ رأي فلسفيّ سليم: «بصرف النظر عن دين قائله»[٨٤]، بل وكان الحلّ الذي طرحه ابن رشد لما رآه «تعارضاً» بين العقل المنطقي السليم والنصّ الصريح الثابت هو أن «تؤوَّل» النصوص بمقدار ما تسمح اللغة حتى تتوافق مع اليقينيات العقلية[٨٥].

---

(٨٠) وديع واصف مصطفى، «ابن حزم ومواقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق،» (رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، نشر المجمع الثقافي، ٢٠٠٠).

(٨١) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل.

(٨٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة.

(٨٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣.

(٨٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]).

(٨٥) المصدر نفسه.

ـ نحو منهج متكامل ومتوازن في التعامل مع المفهوم الغربي

وكما علقنا على الاتجاهات الإسلامية المختلفة أنه ينبغي لها أن تفرق بين ما تأخذ وما تدع من الغرب، فإننا بدورنا نفرق بين ما نأخذ وما ندع من كل من تلك الاتجاهات «الإسلامية» في منهجنا المقاصدي المركب.

فالاتجاه السلفي الرافض للمفهوم الغربي ينبغي أن نتعلم منه المنافحة عن الهوية الإسلامية والحفاظ على ثوابت الشرع، ولكن من دون شطط في التفسير التآمري، ومع الوعي بأطماع ذوي السلطان من المسلمين وغيرهم شرقاً وغرباً في استغلال هذا الرفض لصالحهم وتوجيه طاقاته من أجل أهوائهم.

والاتجاه الرافض للمفهوم الغربي ولكنه «يوظفه» ينبغي أن نتعلم منه توازنات المصالح والمفاسد، وأهمية التعامل مع الواقع وضغوطه، ولكن من دون شطط في تحويل السياسة إلى لعبة براغماتية لا مكان فيها للقيم، باسم أنها كلها «نجاسة» غير مشروعة على أي حال، ومن دون تبرير لظلم الأبرياء أو الفساد في الأرض.

والاتجاه الذي يتبنى المفهوم الغربي تماماً ويراه سبيل النجاة للأمة ينبغي أن نتعلم منه الانفتاح على معارف الآخرين وما وصلوا إليه ليس فقط من الآلات والتقنيات بل النظم الإنسانية والفلسفات الجديدة، والحكمة ضالة المؤمن، ولكن من دون شطط في الوقوع في مخططات الأعداء أو تحقيق مصالحهم التي تضر بالأمة باسم الديمقراطية أو الحداثة أو المعاصرة أو حقوق الإنسان.

وإذاً، فمن أجل منهجية متوازنة للتعامل مع المفاهيم السياسية الغربية فإنه بناء على المرجعية الإسلامية ـ كما نناقش تالياً ـ لا بد من أن نُعمل المقاصد والسنن والقيم العليا في استفادتنا من تلك المفاهيم، وأن نتعامل مع الواقع الذي تحولت فيه تلك المفاهيم بالفعل إلى مؤسسات ونظم موجودة وراسخة بالفعل، ولا يصح أن ننعزل أو ننفصل عن هذا الواقع، ولكننا في الوقت نفسه ينبغي أن نفكر في المستقبل وفي تطوير تلك المفاهيم وتلافي مشكلاتها.

وحتى لا نقع في خطأ التجزيء والاختزال الذي انتقدناه في أول هذا

الفصل في مقدمته المنهجية، فإن الأصل المكمّل لأصول تحليل المفاهيم السياسية التي ناقشناها كلها هنا هو أن نُكامل بينها كلها في رؤية كلية واحدة، رؤية مركبة تشتمل على تصور المفهوم - شرقياً كان أم غربياً - وإدراكه وتحديد طرق التعامل معه، وذلك في إطار تطور المفهوم التاريخي من ناحية والأبعاد المختلفة له من ناحية أخرى، مع تركيز خاص على البعد الغائي والمقاصدي للمفهوم. وهذا ما نسعى إلى تطبيقه في تحليل مفهوم «الدولة المدنية» الذي هو موضوع هذا الكتاب.

• تحليل مفهوم «الدولة»

ذكرنا في الحديث عن التصورات والإدراكات أنه ليس هناك «طبيعة» للمفهوم السياسي، وبالتالي فعلى الرغم من أن مصطلح «الدولة المدنية» (Etat Civile/Civil State) مصطلح ليس له تنظير أكاديمي أو تعريف واضح في العلوم السياسية المعاصرة في ما أعلم، إلا أن نشره منذ «الربيع العربي» بالمعاني الذي تناقش اليوم على مستوى العرب والمسلمين يكفي لإعطائه صلاحية وظيفية عملية.

ولنبدأ بمفهوم «الدولة» نفسه، وأصله اللغوي بالعربية التداول، كما في كتاب الله تعالى في قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ودُولة بالضم ودَولة بالفتح لغتان، ولكن يقال إن الدُولة في المال والدَولة في الحرب، ويقال إن الدُولة هي اسم الشيء الذي يتداول بعينه، والدَولة هي الفعل. وقوله جل وعلا (دُولَة) أي كيلا يتداوله الأغنياء فقط بينهم[٨٦]، ولكن الدَولة «لفظة مختصة بالأمور الدنيوية المحبوبة لا سيما الغلبة»[٨٧].

فأصل مصطلح الدولة في لغة العرب يدل على مفهوم ليس فيه «شروط» ولا «سمات»، وإنما يعني التداول أو التعاور للسلطة أو «الغلَبة» كما سمّوها بالتعبير القديم. إلا أننا لاحظنا أن معنى الكلمة اللغوي قد تغير في العصر الحديث ليدخل فيه المعنى النظري السياسي المعاصر، ففي المعجم الوسيط

---

(٨٦) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٢٥.

(٨٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٣٦.

مثلاً كما في غيره من المعاجم المعاصرة أنها: «جمع كبير من الأفراد يَقْطن بصفة دائمة إقليماً معيَّناً ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي»[٨٨]، وهذا من تأثر اللغة نفسها بالمفهوم الأكاديمي الذي نشأ في الثقافة الغربية وتطور في الواقع الغربي، وبالتالي فالتجديد المعاصر المنشود في مفهوم الدولة لا يصح له أن يتقيد ـ لغة ـ إلا بأصل الكلمة العربية بمعنى السلطة لا بالتعريفات الغربية الحداثية.

أما في لغات الغرب، فكلمة «الدولة» عندهم اليوم (State بالإنكليزية، Stato بالإيطالية، Estado بالإسبانية، Etat بالفرنسية، Der Staat بالألمانية) فأصلها الكلمة اللاتينية "Status" بمعنى الحالة، ولكن الكلمة التي استخدمها أرسطو ليست هذه وإنما كلمة سيفيتس (Civitas) وهي بمعنى الحاضرة أو المدينة، وليس الدولة بمعناها المعروف الآن.

وعلى الرغم من أن كلمة (ستاتوس) (Status) كانت تُستخدم في العصور الوسطى للإشارة إلى الوضع القانوني للأشخاص، إلا أنها فقدت هذا المعنى بمرور الوقت، وارتبطت بالنظام القانوني للمجتمع بأسره وأدوات تطبيقه، ثم بعد ظهور مكيافيللي في أوائل القرن السادس عشر وكتابه **الأمير** ظهر استخدام كلمة الدولة في معنى آخر مختلف قريب من معناها الحديث، والذي هو معنى مكيافيللي بامتياز. والخلفية المكيافيللية لمفهوم الدولة المعاصرة مهم في فهمها ونقدها.

فقد سعى مكيافيللي (ت. ١٥٢٧م) إلى استكشاف آلية لتحقيق التوازن بين سلطة الدولة وإرادة المواطنين من خلال نصين أساسين له، ألا وهما كتاب **الأمير** وكتاب **الخطاب**. وقد رأى في كتاب **الخطاب** أنه بعد موت الأجيال التي ابتكرت الديمقراطيات القديمة برز وضع جديد: «لا احترام فيه للفرد ولا المسؤول، وكان كل إنسان يفعل ما يريد ويرتكب مختلف الانتهاكات من دون رادع، وعادت الإمارة من جديد بناءً على اقتراح من بعض المخلصين بسبب الحاجة الماسة إلى التخلص من الفوضى بطريقة أو بأخرى من خلال مجموعة من التحولات»، على حد

(٨٨) المعجم الوسيط، مادة «دول».

قوله[٨٩]. وانتهى مكيافيللي إلى أن المخرج من تلك «الفوضى» هو تنظيم الدولة بحسب القوميات بالحدود والسيادة.

ومن الإضافات المهمة في هذا السياق إضافة هيغل، والذي رأى في كتابه **فلسفة الحق** أن آلية الدولة يمكنها أن تحلّ الصراعات الحادة بين الأفراد من خلال تقديم إطار عمل عقلاني للتفاعل في المجتمع المدني من جانب، وتقديم فرصة للمشاركة ـ عبر شكل محدود من التمثيل ـ في تشكيل الإرادة السياسية العامة على الجانب الآخر، وبفضل الدولة فقط يمكن للمواطنين تحقيق ما سماه «التواجد العقلاني»[٩٠].

ثم ظهر مفهوم الدولة ككيان له ما سمي «سيادة» (Souveraineté/Sovereignty)، وهذه الخصيصة مضافاً إليها صفة الإقليمية هي السمة الأبرز للدولة الحديثة، ويُقصد بالسيادة أن تكون هناك سلطة جبرية عليا، أي أن تمتلك الدولة تلك القوة في إطار حد إقليمي معروف، وقد جاء في تعريف ماكس فيبر مثلاً أن الدولة هي احتكار الحق القانوني في استخدام قوة الإكراه المادية ضمن منطقة ذات حدود محددة[٩١].

ولكن السيادة لا يقتصر معناها على السلطة الحاكمة داخل أراضي الدولة فقط، وإنما استقلالها أيضاً عن أي سلطة خارجية في ما عرف في ما بعد بالسيادة على المستوى الدولي. ولأن الدولة هي فكرة مجردة، فلا بد من وجود حكومة من نوع ما لتحويل هذه الفكرة المجردة إلى تطبيق واقعي للسلطة المهيمنة، وتمارس الدولة سلطتها عبر القانون، بل إن الدولة الغربية الحديثة هي في واقعها هيكل قانوني، أو «نظام قانوني رشيد» على حد تعبير ماكس فيبر.

ولكن ما يميز الدولة الحديثة هو هذا السلوك الذي تصور به تلك المفاهيم على أنها حقائق مسبقة (أيديولوجية)، وتقوم تلك الأيديولوجية «الأسطورية» على نظرية مجردة للسيادة، يُنظر فيها إلى الدولة كفكرة مجردة

---

(٨٩) Niccolo Machiavelli, *The Discourse*, p. 108.

(٩٠) Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World*, pp. 97-94.

(٩١) Max Weber, "Politics as a Vocation," in: Hans H. Gerth and Charles W. Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1972), p. 154.

بمعزل عن الحاكم والمحكوم، ويعبّر عن هذا كوينتن سكنر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث**، فكتب يقول: «تكمن السيادة في الدولة المجردة، لا في الحاكم كما يتصور في الدول القديمة، وفي كثير من الفكر السياسي الكلاسيكي وفكر العصور الوسطى، أو في الشعب ككل كما في حالة سيادة الشعب. وباختصار، فإن سيادة الدولة تحل محل سيادة الحاكم كمذهب تشريعي للدولة ويصدق هذا حتى في ظل التطوّر في المبدأ الحديث لسيادة الشعب، لأنه حتى في وجهة النظر هذه، تكون «سيادة الشعب» مجردة هي الأخرى وتظهر فقط عبر الدولة. وحتى يتجسد مفهوم سيادة الدولة المجردة، فلا بد من التمييز بين الدولة والحكومة. وعندما تُغلّب سيادة الحاكم، فعندئذٍ يغيب هذا التمييز وتصبح الدولة والحكومة أمراً واحداً»[٩٢]. وهذا التماهي بين الدولة والحكومة ـ بل والوطن كذلك ـ هي من سمات الاستبداد في العالم العربي والإسلامي كذلك.

وعند جان بودان يمكن أن يرجع الفهم المتعارف عليه إلى مسألة السيادة والاستقلال والسلطة العليا لتعريف السيادة، وقد عرف السيادة في القرن السادس عشر على أنها السلطة «المطلقة والأبدية» للدولة، ووفقاً لبودان، فإن مفهوم السيادة يتضمن أساساً سلطة وضع القانون ضمن حدود إقليمية لدولة ما وألا تسمح الدولة بوجود عنصر آخر فوقها يحق له وضع القوانين، ويرى أن السيادة باعتبارها السلطة العليا في دولة ما لا يمكن أن تكون مقيّدة بأي شيء عدا القوانين الكونية، فلا يمكن لدستور ما أن يحد من سيادة الدولة، ولذا فإن صاحب السيادة هو فوق القانون الوضعي[٩٣].

ولكن هوبز الذي ظهر بعد ذلك في القرن السابع عشر الميلادي ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين رأى أن صاحب السيادة لا يقيّده شيء وحقّه فوق كل شيء بل فوق الدين نفسه، وهذا الفهم الهوبزي ـ للأسف ـ سائد في عالم السياسة حتى في «العالم الإسلامي» نفسه، بل وبدأت تظهر فتاوى سياسية تشرعن لسيادة الدولة (أو للمستبدين بها على أي حال) فوق سلطة

(٩٢) Brian R. Nelson, *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 15.

(٩٣) Jean Bodin, *On Sovereignty*, edited and translated by Julian Franklin (London: Commonwealth, 1992), p. 45.

الدين، متعللين أحياناً بانحرافات وسوء فهم بعض المنتسبين إلى الدين وخالطين بينها وبين الدين نفسه.

ثم وضعت الحرب الأوروبية أوزارها عام ١٦٤٨م بعد ثلاثين عاماً من الحرب، وذلك بالتوصل إلى صلح وستفاليا ـ الذي أبرم في معاهدتين مختلفتين في مونستر وأوسنابروك ـ وهذا الصلح بالغ الأهمية تاريخياً لأنه كان نقطة التحوّل في النماذج المعيارية لخصائص الدولة من خلال التأسيس لتحول من قانون الحاكم إلى قانون الحدود التي تشكل الدولة.

وقد قام المجتمع الدولي الجديد في أعقاب إبرام صلح وستفاليا على السيادة المطلقة للدول المشاركة فيه، ثم أقر صلح وستفاليا بالمساواة بين الدول كمبدأ أساس للقانون الدولي الحديث، وتم إقرار مبدأ مساواة الدول من دون النظر إلى المعتقد الديني الكاثوليكي أو البروتستانتي أو غيره للحكومات الملكية أو الجمهورية. وقد وضعت معاهدتا مونستر وأوسنابروك النهاية الرسمية لمفهوم العصور الوسطى لمجتمع الدول القائمة على تنظيم هرمي، ونشأ مفهوم «الوطن» أو الدولة الأمة، والتي اعتبرت كأداة للسلطة الفعالة، ونُظر إلى القانون الدولي كقانون بين الدول الحرة والمستقلة التي تهتم في الأساس برعاية مصالحها الشخصية ووضع هذا الاعتبار فوق كل اعتبار آخر إنساني أو ديني.

وهذا الشكل «الحديث» للدولة وخصائصها قد استوردناه (أو وُرِّد إلينا) ليصبح واقع الدولة في العالمين العربي والإسلامي، ولكن «السيادة المطلقة للدولة» هي مأساة حقيقية إذا كانت الدولة فاسدة واستبدادية، وقد رأينا كيف أن المستبدين والفاسدين يستبيحون حرمات الدين والنفس والعرض والمال باسم سيادة الدولة ويترجمونها إلى عناوين مطاطة مثل محاربة الإرهاب وحماية النظام وأمن الدولة لقمع المعارضين في الرأي، وهنا تظهر أهمية التعددية وتداول السلطة والتشارك فيها في «الدولة المدنية» المنشودة.

وأما الدولة في الفكر الإسلامي فمن أهم نظرياتها في نظري هو كلام ابن خلدون ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ عن «أطوار الدولة»، فقد كتب يقول:

> اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال

الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعده في الغالب خمسة أطوار: الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة... الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة... الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات القصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرف لمن بعدهم. الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء[٩٤].

ولكن هذه الخصائص المذكورة خاصة مسألة «الاستبداد» التي يذكرها ابن خلدون هنا ليست أصيلة في التصور الإسلامي الأخلاقي أو المثالي، والذي تمثل في النموذج النبوي على صاحبه الصلاة والسلام والنماذج الراشدة من بعده، وإنما تدور أدبيات «السياسة الشرعية» كلها حول تعريف الدولة ككيان أقرب ما يكون إلى المملكة، ذلك لأن «الدولة الإسلامية» نفسها من حيث الخصائص فقد حدثت لها نقلة مبكرة إلى «المملكة» على طريقة الإمبراطوريات القديمة منذ أن تولّى الأمويون مقاليد الدولة، وبقي من الخلافة الشورية التي يحكمها الأكفأ اسمها فقط. يقول ابن خلدون نفسه

---

(٩٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ص ١٧٦.

واصفاً هذه النقلة: «فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً وانقلبت عصبية وسيفاً. . . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً»(٩٥).

ثم مضى التاريخ بالدول والممالك الإسلامية ـ على ما هو معروف ـ إلى أن وصلنا إلى الدولة العثمانية التي في قرب نهايتها ومرحلة احتضارها بدأت عملية سموها «الإصلاح». و«الإصلاح» الذي استغرق القرن التاسع عشر والعشرين كان يرمي ـ ظاهراً ـ إلى قيام دولة المؤسسات وإلى تطوير النظم في العالم الإسلامي بالاستفادة من النظم الأوروبية، ولكن هذا «الإصلاح» المنشود عرقل مسيرته استمرار الاستبداد الذي فيه «المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم» ـ كما يقول عبد الرحمن الكواكبي ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في كتابه شديد الأهمية لواقعنا الذي سماه: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**(٩٦).

وعانت «الخلافة» العثمانية خلال عملية «الإصلاح» مؤامرات الدول الأوروبية التي كانت تزداد قوة كلما ازدادت تلك الخلافة ضعفاً ـ حتى انتهى الأمر إلى احتلال الدول الغربية القوية عسكرياً لأغلب المناطق الإسلامية ونهب خيراتها وتحويل النظام التشريعي فيها ـ وهو أهم ما ركّزوا عليه ـ إلى الاقتباس الباهت من النظم الأوروبية وتحويل «الخلافة الإسلامية» إلى دويلات على الطريقة المكيافيللية الهوبزية بعد «سقوط» الخلافة العثمانية.

وتحت ضغط المنتصرين في الحروب السياسية والعسكرية قُبلت معاهدات لوزان الأولى (١٩١٢م) والثانية (١٩٢٣م)، والتي بناء عليها «أُعيد» ترسيم «الحدود» بين ما يسمّى الآن «العالم الإسلامي» أو «الدول» الإسلامية، والتي توازت مع «اتفاقيات» أخرى ـ أو مؤامرات بالأحرى ـ لاقتسام العالم العربي والإسلامي بين القوى الكبرى كاتفاقية سايكس بيكو سازانوف (١٩١٦م) السرّية، والتي أكدها علناً في مؤتمر سان ريمون (١٩٢٠م) وإقرار

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٩٦) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ٣٤٠.

عصبة الأمم لما سُمّي «الانتداب» (١٩٢٢م)، إلى آخر ذلك التاريخ الاستعماري المعروف.

أما وظيفة الدولة أي الدور الذي يتحتم على الدولة الحديثة أن تؤديه في واقع الشعب، فلا يبدو لي أن هناك نظرية «إسلامية» واضحة، والنظريات السياسية الغربية حول وظيفة الدولة يمكن تقسيمها إلى مجموعات ثلاثة: **الأولى**، نظريات يمينية ليبرالية أو محافظة جاءت الرأسمالية على أساسها، وفيها الدولة كيان محايد منفصل عن المجتمع والاقتصاد. **والثانية**، نظريات يسارية ماركسية ترتبط السياسات في ضوئها بالعلاقات الاقتصادية والدولة فيها أداة للتحكم في الاقتصاد والمجتمع لمصلحة المجموع. وأما أصحاب النظرية **الثالثة**، فهم «التعدديون» الذين ينظرون إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد أو الجماعات التي تتنافس على السلطة السياسية، وينظرون إلى الدولة باعتبارها «كياناً محايداً» يمثّل ببساطة إرادة المجموعة التي تهيمن على العملية الانتخابية. وضمن النظام التعددي، طوّر روبرت دال في كتابه **من يحكم؟** نظرية الدولة باعتبارها ساحة محايدة للمصالح المتنافسة أو باعتبار أصحاب كل مصلحة مجرد مجموعة أخرى ممن أطلق عليهم جماعات المصالح. وفي مجتمع تنتظم فيه السلطة على نحو تنافسي تصبح سياسة الدولة نتاج «المساومات السياسية» المتكررة، على حد تعبيره. ونلاحظ أن واقع الدول العربية والإسلامية المعاصرة هو خليط غير واضح من هذه النظم الثلاثة المذكورة تقتبس منها ما يعزز سلطة الاستبداد ليس إلا.

إذاً، فحين نتحدث في العالم العربي اليوم عن ضرورة إنشاء «دول مدنية» فهذا تطوير مشروع علمياً، ولا يتنافى مع أصل المفهوم ووظيفته لا لغةً ولا حتى في الثقافة والممارسة الغربية التي نقلناها (أو نُقلت إلينا) واستقرت ـ على علاتها ـ في الثقافة والممارسة في «الدول» الإسلامية، وهو تطوير مطلوب في هذه المرحلة من الحراك الشعبي بحثاً عن الخبز والحرية والعدالة الاجتماعية.

ثامناً: مفهوم «الدولة المدنية»

أما مفهوم «المدني»[٩٧]، فمصطلح «المدنية» هذا لم يرتبط في أمهات

(٩٧) ناقشت بإيجاز مسألة العلاقة بين «الديني» و«المدني» في كتاب سابق لي حول «الثورات» =

الكتب الأمهات في العلوم السياسية شرقاً وغرباً بمفهوم «الدولة» إلا في حالات محدودة وبمعانٍ مختلفة عن بعضها بعضاً. فمثلاً، تحاكم الرومان إلى «قانون مدني» لمواطني روما في مقابل قانون غير المواطنين الذي سمي «قانون الشعب»، وذكر هوبز في ما كتبه مصطلح «السلطة المدنية» و«السيادة المدنية» وقصد بها السلطة خارج سلطة الكنيسة المسيحية، وذكر جاك روسو «الحالة المدنية» في «العقد الاجتماعي» على أنها مرحلة يتّبع فيها الإنسان مفهوم العدالة بشكل أكثر تطوراً من «الحالة الطبيعية» التي يتّبع فيها الإنسان غرائزه، وذكر هيغل «الخدمة المدنية» التي يدير أصحابها الشأن العام من خلال الجزء البيروقراطي من الدولة منفصلين عما سماه «المجتمع المدني»[(٩٨)].

أما جون راولز فقد طوّر أطروحة كانط عن «الحالة المدنية» لطرح نظريته الجديدة في العدالة الاجتماعية، والتي بناها على طريقة العقد الاجتماعي بادئاً من حالة فرضية الناس فيها على ما سمّاه «الحالة الطبيعية»، وهي حالة ليس لدى الأفراد فيها مجتمع ويحجبهم ما سماه «ستار الجهل» عن معرفة ذواتهم وتحيزاتهم وعلاقاتهم وبالتالي فهم محجوبون عن الطرق الأنانية للاستفادة من النظام العام وليس لديهم عندئذ معلومات حتى عن مستوى ذكائهم أو ثرواتهم أو قدراتهم. ويرى راولز أن الناس في هذه الحالة الطبيعية الفرضية يحتاجون إلى مجتمع يتمتعون فيه بحرياتهم الأساسية وبعض الضمانات الاقتصادية، ثم لا بد بعد ذلك من بناء دولة حديثة من هذه البداية عبر عقد اجتماعي بين الأفراد، وقدم بعض المبادئ كأساس لهذا العقد، كالحرية والتعاون والمساواة واحترام الذات واحترام الملكية الفردية وغيرها، ثم ذكر أنه حتى تشكّل هذه المبادئ أساساً للمجتمعات الحديثة فإنه ينبغي لكل شخص أن يرضى بها إذا كنا سنعيد بناء المجتمع من جديد على أساس

= والشريعة، ونبني هنا على ما قدمناه هنالك من أفكار بعد أن نكرر بعضها اختصاراً. انظر: جاسر عودة، بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١).

(٩٨) انظر:

Andreas Osiander, *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution* (New York: Oxford University Press, 2007), and Jean Jacques Rousseau, *Social Contract and Discourses*, translated with Introduction by G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton and Co., 1913).

عقد اجتماعي عادل[٩٩]. وعلى الرغم من عدم إمكانية تحقق الحالة الطبيعية هذه في واقع الناس إلا أن مفهوم راولز عن العدالة الاجتماعية وربطها بالحريات والمساواة وتكافؤ الفرص أثر في الفكر السياسي الفلسفي في القرن العشرين سواء الذين اتفقوا أو الذين اختلفوا معه.

وأخيراً، هناك تعريف قانوني معاصر للدولة المدنية على أنها: «دولة تحفظ العدل وحقوق المواطنين في المجتمع المدني من الاعتداء بحماية القانون لهم»[١٠٠]. وهذه المعاني المذكورة للمدنية كلها لها تعلق على نحو أو آخر بما سوف نطرحه من مفهوم للدولة المدنية؛ إذ نتصورها فعلاً دولة لا يتحكم فيها الاستبداد العسكري وترعى مواطنيها بالقوانين والسياسات والمؤسسات المدنية في حدود العدالة بأشكالها كافة بما فيها العدالة الاجتماعية، وتحافظ على حقوق المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني وارتباط الخدمة المدنية بالقيم والمصالح العليا للمجتمع، وكل هذا يدخل ضمن مفهوم الدولة المدنية المنشودة.

ولكن الواقع أنه تم «تسييس» مفهوم الدولة المدنية في ما انتشر من خطاب سياسي وشعبي عام في سياق «الربيع العربي»، واحتدم النقاش من خلاله حول طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة نفسها، وكان ذلك على عدة صور وتعريفات، فقال بعضهم إن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، وقال آخرون إنها هي الدولة الليبرالية التي تركز على حريات وحقوق المواطنين كأفراد، وقال آخرون إنها الدولة التي يحكمها مدنيون أي في مقابل الدولة العسكرية التي يحكمها قادة الجيش، وقال آخرون إنها هي الدولة الوطنية التي يستوي فيها المواطنون أمام القانون، وقال آخرون إنها ليست الدولة الدينية الثيوقراطية التي يحكمها رجال الدين، وقال آخرون إن الدولة المدنية هي نفسها «الدولة الإسلامية» في صورتها الصحيحة منذ عهد الرسالة وميثاق المدينة[١٠١].

---

(٩٩) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

(١٠٠) انظر القاموس القانوني:

John Bouvier, *A Law Dictionary: Adapted to the Constitution and Laws of the United States and the Several States of the American Union*, 2 vols. (Philadelphia: G. W. Childs., 1856).

(١٠١) انظر الدراسات حول الربيع العربي والمصطلحات السياسية الجديدة في: شبكة السلام والتنمية العالمية:

<http://www. internationalpeaceandconflict.org>.

وعلى الرغم من عدم وجود تعريف مستقر تاريخياً وفلسفياً، إلا أن مصطلح «الدولة المدنية» يبدو لي كفرصة ممتازة لإحداث نوع من التوافق المجتمعي والأرضية المشتركة بين الاتجاهات والأيديولوجيات المذكورة كلها، توافق على شكل الدولة المنشود وعلى قيم يمكن أن نسميها جميعاً «قيماً مدنية» تحكم الدولة وعملها وسياساتها، وهذه القيم يأتي لها «الإسلامي» من منظور مقاصد الشريعة كما سيأتي البيان، ويأتي لها المسيحي واليهودي واللاديني والوطني والليبرالي والعلماني وغيرهم كلٌ من منطلقه الفلسفي الذي يوصله إلى هذه القيم المجردة نفسها باسم العدالة والحرية والمصلحة العامة.

بل يبدو لي أن هذا حل ضروري تحتم وقته بغرض بناء توافق ضروري للمجتمعات العربية في السياق الحالي خروجاً من حالة الاستقطاب الشديد والتشظي الواسع التي تشهدها إلى حالة فيها مراعاة للنظام العام وحرص على التوافق المجتمعي والسلام الاجتماعي والأهداف المشتركة.

ولكننا ينبغي أن نفرق في تعريف «الدولة المدنية» بين المبادئ التي يتفق عليها الجميع والتي ينبغي أن تدخل في تعريف الدولة نفسها وخصائصها المميزة لها، وبين الأيديولوجيات السياسية المختلفة التي ينبغي أن تكون كلها فاعلة ومسهمة في «الدولة المدنية» المنشودة والتي لا يصح أن يحتكر أي منها تعريف الدولة نفسها أو خصائصها الدستورية المميزة لها.

أما المبادئ المتفق عليها فأولها أن يحكم المدنيون تلك الدولة لا أن يرتبط نظام الحكم بالمؤسسة العسكرية، وهذا يعني أن تكون المؤسسة العسكرية واحدة من مؤسسات الدولة يجري عليها ما يجري عليهم لا أن تكون فوق الجميع لا في الدستور ولا في الممارسة العملية، ومن المبادئ أيضاً ضمان حريات وحقوق المواطنين وتساويهم أمام القانون مهما كان دينهم وجنسهم وفكرهم، وكذلك مبدأ سيادة القانون واستهدافه لتحقيق العدالة واستقلاله الحقيقي عن السلطات الأخرى في الدولة، واحترام الدستور للقيم التي قام عليها المجتمع وبالتحديد لمبادئ الشريعة الإسلامية إذا كانت الغالبية من المسلمين، وهذا بالطبع مع كفالة حرية المعتقد لكل أصحاب الأديان من المواطنين.

وأما الأيديولوجيات السياسية التي لا يصح أن تدخل في تعريف الدولة المدنية نفسها ولو دخلت في تعريف فلسفات الحركات والأحزاب السياسية التي قد تصل إلى الحكم، فهي «علمانية الدولة» أو «ليبرالية الدولة» أو «اشتراكية الدولة» أو حتى «إسلامية الدولة» ـ في نظري، والحديث هنا هو عن الدولة الوطنية المعاصرة تحديداً كما هي في واقعنا المعاصر تحديداً، لا عن شكل يتصوره بعض للدولة «الإسلامية» وهو غير موجود في واقعنا على أي حال.

وعليه، فقد تنادي قوى وأحزاب سياسية تسمي نفسها «علمانية» بفصل الدين عن الدولة بشكل أو بآخر أو بحيادية الدولة تجاه الأديان وما إلى ذلك، ولكن هذا ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو في مواد دستورها المؤسس لها، وإنما يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم طبيعة «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الليبرالية التي تعطي أولوية لحريات المواطنين كأفراد على كل الاعتبارات الأخرى من دون قيد أو شرط على تلك الحريات، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة نفسها أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الاشتراكية بمعنى تحكم الدولة بدرجة أو أخرى في اقتصاديات السوق أو فرض نظام تكافل اجتماعي معين وما إلى ذلك، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية بتطبيق بعض الأحكام الشرعية الإسلامية الخاصة التي تؤثر في حياة كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين سواء قبِل المواطنون تلك الأحكام أم لم يقبلوها، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية». وإذا رفض بعض هذا الكلام وأصروا على أن الدول الوطنية المعاصرة دولاً

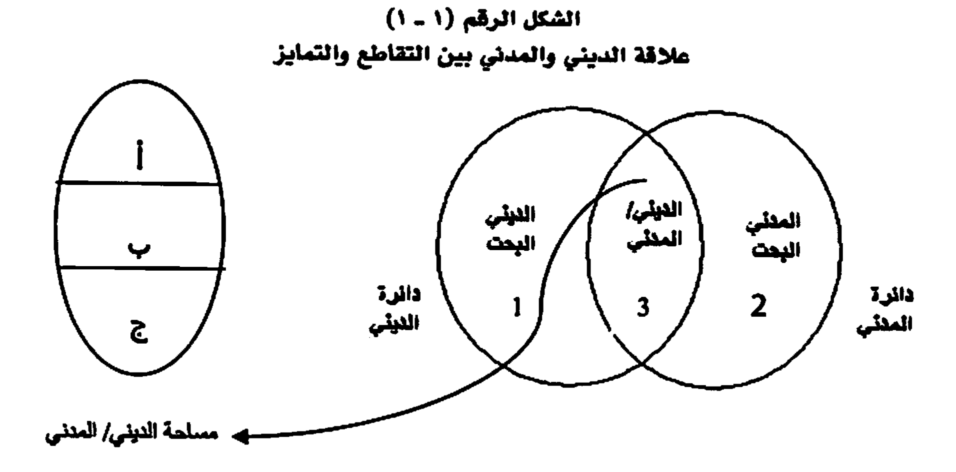
إسلامية بكل المعاني الشرعية والتاريخية، فليقم من يستطيع بثورة على أسس إسلامية حتى تقوم دول إسلامية لها دستور مختلف لطبيعة الدولة ولعلاقة المواطن بها، ولكن الثورات التي كانت أو ما زالت والتي أنتجت المرحلة الحالية، لم يستهدف فيها الناس تلك الدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي ولم يدّع أحد ممن قام بهذه الثورة ـ من الإسلاميين فضلاً عن غيرهم ـ أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بهذه الطريقة، وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن لتتفق عليها الشعوب ولم ولن تخرج إلى الشوارع لتؤيدها.

وهنا يأتي سؤال حول علاقة «الديني» و«المدني» في ما نتصور من «دولة مدنية»، والإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى بعض التركيب والتفصيل، مما نقدمه فيما يأتي.

ـ علاقة مركبة بين الديني والمدني

بداية، لا نرى «تعارضاً» بين مفهوم «المدني» ومفهوم «الديني الإسلامي»، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر متقاطعة وليست دوائر منفصلة على طريقة تعدد الأبعاد التي ذكرت من قبل، كما في الشكل الرقم (١ ـ ١) الموضح.

الشكل الرقم (١ ـ ١)
علاقة الديني والمدني بين التقاطع والتمايز



وهذا التصور هو تطبيق لضرورة وجود مساحة رمادية بين الأبيض والأسود في تحليل المفاهيم الاجتماعية. هنا يكون مفهوم المدني منقسماً إلى قسمين: «مدني بحت» و«مدني ديني»، هذا بالإضافة إلى قسم «ديني بحت»، على هذا النحو الآتي (كما يظهر في الشكل):

(١) **الديني البحت**: وهو بمعنى التعبديات التي تخص أهل الدين مما لا يصح أن يكون له علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام التي لا تتعلق بالنظام العام ولا تؤثر فيه بشكل مباشر. وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية ويهودية كذلك، وأهل كل دين في الدولة المدنية يختصون بدينهم ومعتقدهم ما لم يتناقض مع النظام العام الذي هو قاسم مشترك بين الجميع. وهذه هي مساحة ممارسة الشعائر التي لا يصح أن تتدخل فيها الدولة، وهي المساحة التي إذا ابتلعتها الدولة فهي تعتدي على حريات المواطنين وتتحول من دولة «مدنية» إلى دولة «شمولية»، ولا يصح من الدولة أن تتدخل في الحريات الدينية بهذا المعنى لا سلباً ولا إيجاباً، أي لا باسم الدفاع عن الدين ولا باسم الدفاع عن العلمانية.

(٢) **المدني البحت**: وهو هنا بمعنى ما يخص الدولة ومؤسساتها من تدابير سياسية وسياساتية مما للإسلام تداخل مباشر معه عن طريق القيم والمعاني لا عن طريق الأحكام الشرعية التفصيلية التي يختص بها الإسلام كدين، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في نصوص الشريعة، ونذكر في القسم التالي كيف يدخل هذا القسم ضمن «شؤون الدنيا» أو «التصرف بالسياسة» الذي ناقشناه في سياق الحديث عن مقاصد الرسول (ﷺ)، وبالتالي فهذه مساحة «مدنية» خالصة إن صح التعبير على الرغم من تعلقها بالقيم الأخلاقية والمصالح العامة.

(٣) **الديني ـ المدني**: وهناك دائرة رمادية (وهي المساحة البينية في الوسط في الشكل الموضح)، وفيها يختلط الديني بالمدني، أي إن للدين فيها أحكاماً تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة، أو بالأمة بتعبير أدق لأن الخطاب الإلهي أو النبوي على صاحبه الصلاة والسلام لم يتوجه أبداً إلى الدولة وإنما

إلى المؤمنين، أي الأمة. وهذه الأحكام الدينية الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين أو سياسات عامة تلزم الجميع. وهنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المواطن المسلم وغير المسلم على حد سواء لهي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

ولكننا إذا قسمنا هذه المساحة (الديني ـ المدني) إلى ثلاثة أقسام متمايزة يمكن أن تشكل إطاراً مشتركاً واسع القبول وحتى نستطيع أن نتجنب صراعاً وانقساماً مجتمعياً وخيم العواقب في «الدولة المدنية»:

أ ـ الديني ـ المدني الذي يمكن لكل أهل دين التحاكم فيه إلى دينهم

في الأحوال الشخصية تحديداً، الغالبية الساحقة من الشعوب العربية: مسلمين ومسيحيين وغيرهم، سنة وشيعة وغيرهم، إسلاميين وليبراليين وغيرهم ـ لا يقبلون بفكرة «الزواج المدني» بمعنى الزواج بين أي شخصين يتوافقان عليه من دون الرجوع إلى أحكام الدين (الإسلامي أو المسيحي أو غيره) في جواز ذلك الزواج شرعاً عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلا بد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات ـ وتلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره ـ لا بد من أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشريعة والمذهب في كل دين، والذين يمثلون (طبعاً في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أو المسيحية بالمرجعيات المعروفة. هذه المساحة لا بد من أن يكون القانون ومؤسسات الدولة فيها معززة لخصوصية كل دين وكل طائفة وكل مذهب.

ولا يصح ترك هذه المساحة من التشريع لحركة المجتمع التلقائية نظراً إلى حساسيتها وكثرة النزاعات وتشعبها في هذه الأمور، والحاجة الواقعية إلى قوة الدولة لضمان أداء الحقوق بين الناس في نطاق مسؤوليات الأسرة ورعاية الضعفاء الذين لا حيلة لهم كالأطفال وكثير من النساء، وتبدو لي هذه الحكمة وراء التفصيل القرآني الخاص لأحكام الأسرة بأحكام قطعية تفصيلية كثيرة بمواقيت ونسب وعلاقات محددة إلى أبعد مدى.

ولا يصح في هذه المساحة المتوازية للتشريعات الدينية أن يكون هناك

قوانين عقوبات مدنية متوازية في دولة وطنية واحدة. هذا نطاق مختلف لأن تعريف الجرائم المدنية والعقوبات عليها لا يصح أن يختلف من مواطن إلى آخر تحت سيادة دولة واحدة فيكون الفعل جريمة في حق مواطن وليس بجريمة في حق مواطن آخر، أو أن يكون الفعل معاقباً عليه بالغرامة في حق مواطن وبالقتل في حق مواطن آخر، وإن حدث هذا ـ كما نرى في ممارسات بعض الأحزاب الإسلامية في محافظات أو مقاطعات يحكمونها بعينها ـ فإنما يؤدي إلى تقويض العدالة الاجتماعية في إحدى صورها الأساسية، بل وتقويض الدستور الذي يساوي بين المواطنين قانونياً وهو أساس قيام الدولة نفسها، وإلى الإخلال بالنظام العام بما يحقق مفاسد أكثر مما يحقق من مصالح.

ب ـ الديني ـ المدني الذي يسري على الجميع بناءً على توافق مجتمعي

وهذه مساحة من الأحكام الدينية (الإسلامية في هذا السياق)، والتي يتفق الجميع على أنها أفضل ما يمكن للمصلحة العامة ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية تحديداً، من ذلك مثلاً في أغلبية البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو «حد القتل العمد» نفسه في الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أنه حكم شرعي إسلامي إلا أنه قد حدث توافق مجتمعي عليه فأصبح هو القانون المعمول به على المسلم وغير المسلم، ولا يعارض الدستور ولا النظام العام.

ومن ذلك العقوبات التي يفرضها القانون على الأفعال الفاضحة أو السّكر في الطريق العام، أو الجهر بالإفطار في رمضان مثلاً، أو غير ذلك من أحكام الشريعة ولكنها مما اتفق عليه الجميع من دون غضاضة في أغلبية البلدان العربية والإسلامية.

وهناك أيضاً القوانين التي تدعم فيها الدولة دور العبادة من مساجد ومؤسسات تعليمية ودعوية إسلامية، والإجازات الرسمية في الأعياد الإسلامية والتي تكون إجازات للجميع، وكذلك هيئات المساجد والأوقاف الإسلامية التي قد تدعمها مؤسسات عامة، وبعثات الحج الرسمية التي تدعمها الدولة من مال الشعب، ونحو ذلك. وهذه المساحة كلها لا بد من الرجوع فيها إلى «المشرّع» الذي يمثل الشعب وأن تراعي الحساسيات

المختلفة سواء حساسية المسلمين ـ وهم أغلبية ـ أو مشاعر الأقليات ولها حق أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعِي.

هذا فضلاً عن المادة الدستورية العامة والمهمة التي تجعل من الشريعة «مصدراً» أو «المصدر» للتشريع، وهي مادة مهمة توافق عليها المجتمع في كثير من البلاد من دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين.

ج ـ الديني ـ المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي التي ينبغي أن تكون لها حساسية خاصة عند الإسلاميين، نظراً إلى أن مصدر القوانين أو المؤسسات هنا هو الشريعة في هذه الحالة، ولكن التوافق المجتمعي عليها لم يحدث ولم يتم بدرجة مقبولة تسمح بأن يتحول الديني الإسلامي إلى قانون مطبق أو مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة، وذلك مثل من ينادي بأن تقوم الدولة الوطنية على جمع جزية أو ضريبة خاصة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة بعض شعائر الإسلام أو لباس المسلمين أو المظاهر الدينية العامة على الجميع باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو تطبق الحدود الشرعية على الجميع، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية، إلى آخره.

وهذه المساحة كلها من الشريعة لا ينسخها ولم ينسخها شيء شرعاً، ولكن مع هذا لا بد للطرح الإسلامي الآن في هذه المرحلة تحديداً أن لا يدخلها في الطرح السياسي أصلاً، وأن يخرجها من مساحات مؤسسات الدولة والتقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات العمل المدني والتربية والثقافة. فالآداب الإسلامية العامة مثلاً يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين، وسنة الرسول (ﷺ) تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل على أي حال هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

ثم إن دائرة المدني التي درسناها هنا بأقسامها الأربعة («١»، «أ»، «ب»، «ج»)، أي سواء منها ما تعلق بالإسلام كقيم ومبادئ مشتركة وما تعلق

به كأحكام تفصيلية، لا بد بدورها حتى يتحقق فيها المعنى المدني من أن يتحقق فيها المعنى التعددي بمعناه الشامل، أي أن الدائرة المدنية هي عبارة عن مجموعة دوائر متداخلة، كما سنفصل البيان في الفصل الثاني إن شاء الله.

وبعد هذا التفصيل والتركيب المقترح لمفهوم الدولة المدنية تأتي مسألة المرجعية الإسلامية وعلاقتها بتلك الدولة، وهو ما يناقشه الفصل الثاني معتمداً مقاصد الشريعة كأصول يمكن أن يبنى عليها التجديد المعاصر في فقه الدولة المدنية المذكورة، وتأتي هذه المناقشة في سياق مناقشة منهجية التعامل مع المرجعيات الإسلامية المختلفة حين نتصدى للقضايا السياسية من وجهة النظر التي نطلق عليها «إسلامية». مقاصد الشريعة تجيب عن السؤال المهم: ماذا نعني بكلمة «إسلامية» في مجال السياسة وفي سياق الدولة المدنية؟

الفصل الثاني

ما معنى «المرجعية الإسلامية» في سياق الدولة المدنية؟

بالمئات والألوف هي الأطروحات والأبحاث والكتب التي تتناول «الإسلامية» في أمور السياسة، من الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية والحزب الإسلامي إلى المشروع الإسلامي والسياسات الإسلامية والحل الإسلامي، بل ونلاحظ أن كلمة «الإسلامية» أصبحت مضافة إلى كثير من مظاهر حياتنا اليوم كالبنوك، والأطعمة، والأندية، والفنون، والأزياء، والأسواق، والمدارس، والكتب، والسياحة، وهلم جراً. ولكننا نلاحظ كذلك أنه من النادر أن يسأل السائلون: ماذا نعني حين نقول إن هذا النشاط أو ذاك المنتج أو تلك المؤسسة «إسلامية»؟

وإجابة هذا السؤال عندي هي أن النشاط الإنساني يكون إسلامياً إذا كانت «مرجعيته» إسلامية، والمرجعية هنا هي بمعنى: غاية الوجود، ومستند الفكر، وعلامة الصحة، ومرد الخلاف، ومصدر الأخلاق، ودليل البرهان، ومركز الحركة، ومعيار النجاح.

ونطرح في هذا الفصل مقاصد الشريعة كمرجعية للدولة بهذه المعاني كلها، فهي التي تعرف الغاية من وجود الدولة نفسها لتحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس، ومستند فكرها حين تبحث عن قيم تنبني عليها سياساتها ومؤسساتها، وعلامة الصحة في كل اجتهاد جديد أو قرار يغير الواقع من القيادات التنفيذية فيها، ومرد الخلاف إلى أنها أرضية مشتركة بين المختلفين من كل المذاهب والمشارب الإسلامية بل وبين المسلمين وغيرهم، ومصدر الأخلاق لأن حفظ المصالح الشرعية هو خلق وسلوك فردي قبل أن يكون سياسة دولة، وهو كذلك معيار النجاح لتحقيق هذه الدولة مهمتها والوفاء بهدف وجودها.

والمرجعية بهذه المعاني في موضوعنا ـ وهو الدولة ـ هي التي تحكم على «إسلامية» الدولة من عدمها، لا الأشكال والأزياء والأسماء والألقاب، والتي نراها في كثير من مشروعات «الدولة الإسلامية» التي لا تأخذ من الإسلام إلا الأشكال والأسماء والصور أو حتى بعض الألقاب الرسمية من بعض الهيئات الدينية أو العلمائية، وتكون هذه «الدولة الإسلامية» نفسها أبعد ما تكون عن الإسلام غاية ومستنداً ومصدراً ودليلاً ومعياراً ومرداً، بل إنها أحياناً تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل ذلك، كما نرى من جماعات منحرفة تطلق على نفسها اسم «الدولة الإسلامية» من دون أن تكون لا دولة ولا إسلامية، ولا تأخذ من الإسلام إلا الأزياء والأدوات والألقاب والألوان والزخارف كما يعرفها صناع الأفلام في هوليوود!

ويجدر بالذكر في هذه المقدمة أن نذكر أن «المرجعية» غير «المشروعية»، ولو تقاطعت معها في بعض الدوائر. فالمشروع في الإسلام ما أظهره الشرع[1]، والشرْع والشريعة هي الطريق والمنهاج الذي أنزله الله تعالى على رسله وآخرهم محمد (ﷺ)[2]. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. وبالتالي «فمشروعية» أمر ما تتعلق بفتوى تبين الحكم الشرعي فيه بناء على دليل من الكتاب والسنة[3]. ولكن المرجعية الإسلامية التي نقصدها هنا أوسع من الفتوى، والفارق بينها وبين المشروعية هو الفارق بين الفكر الإسلامي الذي

---

(١) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٣٦١، وأبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، حقق النص وقدّم له مازن المبارك، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، ج ١، ص ٧٠.

(٢) راجع أصل الكلمة في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، ج ٨، ص ١٧٥؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٨٩، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م])، ج ٦، ص ٢٦٩.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٨٢٠.

يتعامل مع الأفكار والمؤسسات والفقه الإسلامي الذي يتعامل مع الأحكام الشرعية بالحل والحرمة، وسنناقش لاحقاً قصور المقاربة التي أطلقنا عليها «منهج الفتاوى الجزئية» التي تتناول موضوعات السياسة من خلال الفقه فقط إباحة أو إيجاباً أو تحريماً، على الرغم من أن الأمور الفكرية أوسع وأعقد كثيراً من ذلك المنظور الفردي البسيط. نعم لا يخلو نشاط إنساني من حكم شرعي، ولكن الحكم نفسه في أمور السياسة قد يكون متغيراً بتغير ظروف كثيرة معقدة وليس قضاء مبرماً بسيطاً لكل حالة في كل زمان ومكان.

وفي هذا الفصل نناقش عدداً من «المرجعيات» الإسلامية المختلفة التي يعود إليها أصحاب الأطروحات «الإسلامية» في أمور السياسة، ألا وهي التاريخ الإسلامي، والفقه الإسلامي، والسنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، والقرآن الكريم، وأخيراً مرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي رأينا أن تكون هي المرجعية الأساس التي تندرج في إطارها كل المرجعيات الأخرى وتعرف مرجعية «الدولة المدنية» في هذه المرحلة.

أولاً: مرجعية التاريخ الإسلامي

بعض الذين يتناولون قضايا السياسة الشرعية في عصرنا يرجعون إلى أحداث تاريخنا الإسلامي منذ عصر الخلافة الراشدة إلى عصر العثمانيين، كي يستدلوا على مشروعية قرار أو مؤسسة أو نظام ما يتعلق بالسياسة.

ولكنْ هناك فارق بين دليل شرعي يدل على «مشروعية الحكم» بالمعنى الذي طرحناه آنفاً ودليل تاريخي يدل على «وقوع الحكم» بالمعنى التاريخي، لأن المشروعية غير الوقوع كما هو معروف في أصول الفقه لأن وقوع الشيء في التاريخ لا يلزم مشروعيته. وقد جعل الأصوليون المشروع متوقفاً على الشارع تعالى في الكتاب والسنة، وجعلوا الوقوع متوقفاً على «أهل الخبرة» بوقوع هذا الحكم من عدمه في التاريخ وبارتباط الأسباب بالمسببات والسياق في المسألة المعينة[٤]، وهذا يعني أن أهل العلم لا يمنحون الحدث

(٤) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٢٠، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحرير عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨٩.

التاريخي ـ بلغة العصر ـ مشروعية ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان.

ويجدر بالذكر هنا أن مصادر التشريع الإسلامي من كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ) لا تدخل في هذا التفريق، لأن نصوص الشرع ليست «منتجاً ثقافياً» ابن زمنه وأحداثه كما ادعى البعض، إلا أن إدخال «الدليل التاريخي» في هذا المقام ـ وإن لم يدل على المشروعية بمعنى الحل والحرمة الشرعية ـ هو عندي مهم ولكن من باب المصلحة التي لها في الشرع اعتبار ويترتب عليها أحكام صحيحة وسياسات رشيدة، وهي الأصل في أمور السياسة الشرعية على أي حال، ومصلحة الرجوع إلى الدليل التاريخي هنا تتعلق أساساً بقضية الهوية الإسلامية.

ففي سياسة الأمم هناك قضية محورية يقل الالتفات إليها في الفكر السياسي الإسلامي على الرغم من أهميتها وخطرها، ألا وهي قضية «الهوية»، والهوية قضية يترتب على تثبيتها مصالح أساسية حتمية الوقوع في الدين والدنيا، ويترتب على فقدها أو الإخلال بها مفاسد جمة حتمية الوقوع في الدين والدنيا، وبالتالي فالحرص على تحقيقها مشروع والإخلال بها لا يجوز، والتاريخ هو جزء من المرجعية الإسلامية المنشودة لا محالة.

ويمكن تعريف الهوية الإسلامية بأنها تفرد الكيانية الإسلامية بمجموعة من الصفات والخصائص التي تميزها عن باقي الهويات والأمم الأخرى، كاللغة والدين والعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية، والتي اصطبغت عند المسلمين بصبغة الإسلام منذ أزمنة بعيدة[٥]، وهذه الصفات والخصائص يترتب على ضياعها استعباد الأمة من غيرها، وتقمصها المشوّه لهويات وأنماط حياة لا تنتمي إليها تاريخياً ولا دينياً، وفي هذا من الشر ما فيه.

ويجمع أهل العلم بهذا المجال على أن التاريخ من أهم العوامل التي تشكل هوية الأمم، وبالتالي فأي حديث عن مفاهيم أو نظم سياسية «إسلامية» لا بد له من أن يلمس الهوية التاريخية للأمة لا أن يفصلها عنها

---

(٥) انظر: نبيل متولي، «الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية في مدرسة المستقبل،» ورقة قدمت إلى: ندوة «مدرسة المستقبل»، جامعة الملك سعود، كلية التربية، ٢٢ ـ ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٢م؛ عبد المنعم النمر، شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام (القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ولطيفة إبراهيم خضر، هويتنا إلى أين؟ (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩).

ويضعها في موضع التناقض معها. وهذا بالطبع لا يعني الجمود على الأشكال التاريخية التي عفا عليها الزمن في ممارساتنا وسياساتنا، ولكنه يعني البناء على هذه الأشكال خاصة ما تميزت به أمة الإسلام عن غيرها وكان ولا يزال عنصر قوة لها، وإن اختلفت فيه مع بقية الأمم والشعوب.

وأول ما يحضر من أمثلة هذه الأنظمة التاريخية الإسلامية القوية التي شكلت جزءاً من هوية أمة الإسلام التي حدث اعتداء كبير عليها وتقصير في استثمارها من أجل حياة سياسية أفضل، هو نظام الوقف؛ فمن المعروف أن نظام الوقف أدّى دوراً واسعاً في شتى نواحي الحياة الإسلامية عبر تاريخها الطويل، ودعم القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية الإسلامية ومؤسسات التعليم والثقافة والصحة والخدمات العامة بأنواعها، وتمتع باستقلالية حفظتها لها الشريعة بما جعلت من حماية لشروط الواقفين ورغباتهم، مما شكل صمام أمان لسلطة يمكن أن نطلق عليها بلغة العصر «مدنية» أي تنتمي إلى المجتمع المدني، في مقابل السلطة التنفيذية الحاكمة الراغبة دوماً في التمدد والتغوّل سواء في نظام ديمقراطي أو غير ديمقراطي. ولا بد للتصورات التجديدية في نظام المجتمع وتوزيع السلطات من أن تنظر إلى مؤسسة الوقف والمؤسسات المدنية الإسلامية التاريخية الأخرى بعين الاعتبار، وهذه مسألة هوية.

والرجوع إلى التاريخ الإسلامي كحجة في حد ذاته هو دأب جلّ الكاتبين في قضية التعددية السياسية ـ كما سيأتي، ولكن هنا نناقش منهجية التعامل مع التاريخ الإسلامي كمرجعية في القضايا السياسية ونبحث في الضوابط والاعتبارات اللازمة لهذه المرجعية[٦].

فبعد فتح مكة ودخول الناس في دين الله أفواجاً انضمت أشكال وألوان من العصبيات إلى أمة الإسلام، ولكنهم سرعان ما ارتدوا إلى تلك العصبيات بعد وفاة النبي (ﷺ) لولا أن تداركتهم حكمة الصحابة (رضي الله عنهم) وحزمهم في البقاء أمة واحدة حول قيادة سياسية واحدة، بل والتوسع بحمل

---

(٦) انظر: إبراهيم البيومي غانم، **الأوقاف والسياسة في مصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ومحمد موفق الأرناؤوط، **دور الوقف في المجتمعات الإسلامية** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠).

هذه الرسالة إلى الآفاق من الأندلس إلى الصين، ومن الأناضول إلى الحبشة - في غضون عقود قليلة، ثم سرعان ما ذهبت الخلافة الراشدة بذهاب أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (ﷺ) التي كانت تأتي ببيعة الأمّة وتراضي جمهور الناس في مدينة رسول الله (ﷺ) على الرغم من تنوع القوميات والأعراق فيها وانصهارها جميعاً في بوتقة الإسلام - ذهبت وحلّ محلها الملك العضوض المتوارث، والذي أراد أن يقبض على السلطة ويبقي على شكليات الشورى والبيعة لا جوهرها، ويورّث السلطان إلى الأبناء والأحفاد بل ويقمع كل معارض بالسيف باسم «الخلافة»، والخلافة من ذلك براء.

وللأسف لم يكن أمام الناس - والفقهاء على رأسهم - من خيار إلا «الطاعة» أو «السيف» سبيلاً للتغيير السياسي - على طريقة أنا أو الفوضى، إما بانقلاب دموي على المُلك وتداوله بين فروع قريش إلى عصر العثمانيين، وإما بمحاولات ثورية فاشلة لإرجاع الخلافة الراشدة كانت تؤدي - وبنسبة مئة في المئة من الحالات - إلى دماء غزيرة تهرق فيما سماه العلماء والمؤرخون «فتنة»، كفتنة الزبير والحسين (ﷺ) وغيرهما، مما أدّى بعد القرن الأول إلى جفول العلماء عن تأييد ما أطلق عليه «الخروج على الحاكم» واكتفائهم بنصح الناس أنه لا طاعة لمخلوق في «معصية» الخالق، على تعريف تبسيطي لمفهوم المعصية لم يشمل الذنوب في حق الأمة.

فعلى الرغم من أن اختلاس أموال المسلمين «معصية»، والظلم الاجتماعي بسبب العنصر والنسب، والاحتكار التجاري، وعدم استشارة المسلمين في الأمر، والاستئثار بالكرسي على الرغم من عدم الكفاءة، والاستبداد بالسلطة - كلها «معاصٍ»، إلا أن هذه المعاصي لم تعتبر شروطاً كافية لعزل الحاكم، واستمر واستقر الاستبداد بالسلطة والعنف في تبادلها، وتتابعت عليه الأجيال.

ولكن تاريخ الأمة المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام لا يصح أن يختزل في تبادل السلطة - إرثاً أو سيفاً - وما لحق بذلك من تاريخ الحروب والغزوات والفتوحات؛ ذلك لأن القرآن قد أشعل فتيل حضارة هي من أعلى ما عرف التاريخ وأرقاه، وهذه الحضارة بألوانها وتنوعها الفذّ هي «المرجعية» الحقيقية التي نعود إليها إذا ما أردنا أن نبحث في تاريخ الإسلام عن

«مرجعية تاريخية» تمهد الطريق للإصلاح والتطوير المنشود وللتعددية السياسية الحقيقية.

ولكن منهج كتابة التاريخ نفسه قد شابته عدة إشكالات حالت دون الاستفادة من تاريخ المسلمين الحقيقي، والتي يمكن أن نجملها كالآتي:

أولاً: طغى على كتب التاريخ، كما نعرفها اليوم، التأريخ للسلطة والصراع عليها تاركة الوزن الأقل؛ للتأريخ للحضارة وأشكال الحراك الاجتماعي والنشاط العلمي والفني والنقابي والثقافي، فحين نقرأ الكتب الأشهر اليوم نجد أن هذه هي السمة العامة سواء قرأنا تاريخ الطبري الذي ذكر في مقدمته أنه سيتحدث عن «تاريخ الملوك وجمل من أخبارهم»، وهو فعلاً ما ركز عليه الكتاب، فهو في الغالب يُعنْوِنُ بـ«ثم جاءت سنة كذا وكذا» ويتبعها بالحوادث التي حدثت - وهي فقط حوادث سياسية وعسكرية مرتبطة بالخلفاء والولاة والجيوش، وقد يذكر أفراداً من الولاة أو الأعيان ونبذة عن حياتهم أو موتهم من دون تعرض لحركة المجتمع أو الحضارة نفسها «ومن دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا القليل»، كما ذكر هو نفسه في مقدمته.

فإذا رجعنا إلى **البداية والنهاية** لابن كثير وجدناه يُعنْون للأبواب بخلافة فلان أو بيعة فلان أو دخلت سنة كذا وفيها غزا فلان أو انقضاء دولة كذا أو دخول دولة كذا. ونجد الواقدي في **فتوح الشام** كمثال آخر يتكلم عن المغازي فقط وتفصيلات الحروب والمعاهدات، وكذلك كانت **فتوح البلدان** للبلاذري، و**تاريخ البصروي**، وفيهما يؤرخان بالخلفاء والسنين التي وصلوا فيها إلى الحكم أو عزلوا عنه، وتفصيلات تتعلق بالقضاة بل والحُجّاب، ويلاحظ كذلك أنه لم تُذكر البلاد غير العربية بشيء إلا في حدود الفتوحات والقلاقل والفتن.

وعلى المنوال نفسه نسجت كتب أخرى ككتاب **المعرب عن عجائب المغرب** للغرناطي وغيره، ثم تحدث ابن خلدون في **مقدمته** عن الاجتماع والحضارة وهو تطور نوعي في كتابة التاريخ، ولكن تاريخ ابن خلدون نفسه كتب على منوال الطبري وابن كثير وغيرهم.

وهكذا يمكن تلخيص السمة العامة لكتابة التاريخ الإسلامي أنه قد

طغت فيها أخبار الملوك والخلفاء والحاشية على التاريخ الحضاري، فلا تكاد تجد ذكراً لغير هؤلاء، وحتى التقسيم الزمني لما أطلق عليه مراحل تاريخية أو عصور أو حقب كان تبعاً لتغير هؤلاء الخلفاء أو وصول أسر معينة إلى الحكم، ولم يتضمّن علامات فارقة ثقافية أو اقتصادية أو حضارية أو شعبية إلا نادراً، والمعالجات الكلية التنظيرية السننية تكاد تكون غائبة إلى يومنا هذا، اللهم إلا في مثل **مقدمة** ابن خلدون وما نقرؤه في بعض دراسات التاريخ المعاصرة كدراسات الدكتور إسماعيل الفاروقي والدكتور عماد الدين خليل.

وإن كان لي أن أقدم مقترحات مقتضبة للتجديد في كتابة التاريخ الإسلامي وتأهيله ليكون ظهيراً لفكرة التعددية في دولة مدنية منشودة، فلا بد **أولاً** من أن نوسع دائرة الدراسة لتاريخ الإسلام لتشمل مساحات أوسع من العالم الإسلامي كالصين والهند وأوروبا الشرقية وأفريقيا على امتدادها بل وقارتي أمريكا، وأن نتجاوز **ثانياً** التبدلات السياسية كوسيلة للتأريخ حتى نفهم التاريخ من خلال تغيرات حضارية واسعة وشاملة ذات أثر تاريخي، وأن نحقق **ثالثاً** بعض التوازن بين عرض الجوانب السياسية والعسكرية وعرض بقية الجوانب الاجتماعية والعلمية والفنية والبيئية والحضارية، وأن نتابع **رابعاً** موضوعات معينة بشكل رأسي على مدار التاريخ ونحللها، مثل موضوع الحوار مع أهل الكتاب وتطور العلوم المختلفة وقضايا المرأة وغيرها، وأن نردّ في سياق السرد على شبهات المستشرقين وغيرهم، وأن ندرس **خامساً** العلاقة بين الإسلام نفسه كجوهر توحيدي وبين أحداث التاريخ الإسلامي وحركته كمظاهر وظواهر لهذا الجوهر، حتى نركز على الإيجابيات والدروس المستفادة أكثر من السلبيات و«الفتن»، **وأخيراً وليس آخراً** أن نلاحظ السنن الإلهية ونفاذها على مدار الأحداث.

وسيرة الرسول (ﷺ) هي كذلك جزء مهم من هذه «المرجعية التاريخية» التي تشكل هوية أمة الإسلام ويتوجب البناء عليها في التنظير والتجديد المنشود، ولكن منهج كتابة السيرة أيضاً يحتاج إلى تجديد مماثل على المنهج الحضاري نفسه لا العسكري.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظريات التي طرحها المؤرخون والفقهاء

الذين كتبوا في علم «السياسة الشرعية»، والتي تحدثت عن أشكال للخلافة بعد رسول الله (ﷺ) ركزت كلها على «الحاكم» وأهملت «المحكوم»، فالنظرية السنّية السائدة كانت تفصّل في شروط الإمام وعربيّته وقرشيّته وذكوريّته وطاعته وتوليته وتوريثه الحكم لغيره، إلى آخره، ونظريات الشيعة كانت تدور حول حق علي بن أبي طالب (ﷺ) في الخلافة والأئمة من نسله (ﷺ) من بعده، على خلاف عند فرق الشيعة بين الجعفرية والزيدية والإسماعيلية في عدد الأئمة وجواز تولي المفضول مع وجود الفاضل، وغير ذلك من المسائل. وحتى عند الإباضية ومن تكلم عن الإمامة من المعتزلة وغيرهم، كان التاريخ عندهم كله يدور حول الحكم وأحياناً نظام الحكم ولا يتعرض كثيراً لقضايا المحكومين وحياتهم وسياستهم.

أما اليوم، فالمطروح في الساحة الفكرية الإسلامية يتعامل مع الموروث التاريخي الحالي أخذاً أو ردّاً في اتجاهات مختلفة يمكن أن نقسمها كالآتي:

١ ـ الاتجاه الطوباوي التمجيدي

نجد اتجاهاً يمجد كل ما ورد إلينا من التاريخ السياسي الإسلامي، منذ عهد الخلفاء الراشدين (ﷺ) مروراً بالدول والخلافات المختلفة إلى أن وصلنا إلى عصر الاستعمار. وهذا الاتجاه يرى أن التاريخ الإسلامي قد افتُري عليه كثيراً وأننا بحاجة إلى أن نذب عن صفحته الناصعة الصور المشوهة التي ألصقت بها زوراً وبهتاناً، وفي هذا بعض الحق. ولكن يذهب هذا الاتجاه إلى المبالغة في المدح لنظم سياسية كانت أغلبها ـ إذا توخينا الإنصاف ـ دموية استبدادية، تقصي المعارضة بكل صورها وتستغل الدين في إخضاع الشعوب للاستبداد والفساد المالي والأخلاقي التي غرقت فيه، وأنها نظم ـ بعد الخلافة الراشدة ـ محت الفارق بين مال الله تعالى وفلنقل مال الأمة، وبين مال الخليفة الذي يتصرف فيه بمطلق الحرية من دون ضابط.

٢ ـ المنهج التبريري الاعتذاري

وهو اتجاه يرى الكمال في النظم السياسية المعاصرة ـ خاصةً النماذج الديمقراطية الأوروبية، فيعاود قراءة تاريخنا السياسي الإسلامي بمنظار يبحث عن كل صفات هذه النظم المعاصرة في الموروث القديم. فنجد من يقرأ

تاريخ المذاهب الإسلامية بعين التعددية السياسية الحزبية مثلاً، فيدّعي أن الإسلام قد عرف «التعددية السياسية بمعناها الديمقراطي المعاصر» من أول يوم، أو يقرأ تاريخ أهل الحل والعقد فيدّعي أن المسلمين قد ابتدعوا البرلمانات التمثيلية بمعناها المعاصر قبل غيرهم، أو يقرأ قصة وصية عمر ابن الخطاب (ﷺ) للستة من بعده فيستنتج أن المسلمين كانوا يطبقون نظاماً ديمقراطياً في «التصويت الانتخابي» لأولي الأمر، أو يقرأ نظاماً للمجتمع المدني على الطريقة الأمريكية في بعض ما ورد من وقائع السماحة وقبول الآخر والعمل مع جماعة المسلمين، إلى آخره.

وهذا الاتجاه لا يحاول تطوير هذه المفاهيم أو النظم الغربية بناءً على النظرة الإسلامية وإنما يأخذها كما هي بعجرها وبجرها ويبرر ويشرعن لها من التاريخ الإسلامي وهو ما يضر أكثر مما ينفع.

٣ ـ الاتجاه النقدي الإصلاحي

وهذا اتجاه يحمل على التاريخ الإسلامي كما نعرفه من عدة أوجه نقداً، كالنقد لمنهج كتابة التاريخ الإسلامي الذي طرحناه آنفاً، وهذا اتجاه مفيد ولكنه لا يصح الاقتصار عليه.

٤ ـ الاتجاه النقدي التفكيكي

وهذا اتجاه «مابعد حداثي» له تيارات في داخله بقدر تيارات مابعد الحداثة كما نعرضها لاحقاً، فيتجه إلى «تفكيك» التاريخ الإسلامي بناءً على تصوير للتاريخ على أنه مجموعة من المآسي التي نتجت من «تهميش» المستضعفين ولا يرى أي حسنات أو جوانب أو ومضات للأمل في هذا التاريخ، وهذا اتجاه يعرّض الهوية الإسلامية نفسها للخطر، وهو مرفوض.

وفي نظري أننا نحتاج في بناء المكون التاريخي من المرجعية الإسلامية المعاصرة ـ خاصة في قضايا السياسة ـ إلى رؤية متكاملة نجمع فيها بين محاسن التيارات المذكورة أعلاه، وذلك كالآتي:

أولاً: لا بد من أن نمجد في تاريخنا الإسلامي ما يستحق التمجيد ونبرز للعالم محاسنه، على أن هذا التمجيد ينبغي أن لا يصرفنا عن

الاعتراف بالأخطاء، وهذه الجوانب المضيئة في تاريخنا الإسلامي لا بد من أن تكون أساساً نبني عليه قبول المفاهيم والنظم السياسية المعاصرة أو رفضها حتى نصل الأمة بتاريخها وهويتها.

ثانياً: المنهج التبريري المذكور يصلح على مستوى من مستويات الخطاب الإسلامي العام وليس على كل مستوى. فيمكن في البرامج العامة والحوارات الشعبية أن نعود إلى هذا الأسلوب لنبرر اختيارات معاصرة اقتبسناها من النظم الأخرى وذلك حتى ندعم القبول الشعبي لها وهو مهم، ولكن ينبغي للتبرير أن لا ينصر التاريخ ظالماً أو مظلوماً بل يقف مع الحق والمبدأ أينما كانا.

ثالثاً: الدراسات النقدية المتوازنة لا بد من أن تتحول إلى خطط بحثية جادة في كتابة التاريخ الإسلامي وقراءته وفهمه، ومن ثَم البناء عليها من أجل دراسات مستقبلية رائدة.

رابعاً: لا بد من الاعتراف بالحق أن تاريخنا لا يخلو من تهميش للمستضعفين وعنصرية على أساس الأصل واللون في بعض جوانبه، وهذا الاعتراف هو من باب «التوبة الجماعية» وتصحيح المسار وليس من باب جلد الذات أو الرفض التام لكل ما هو ماضٍ، فكم في ماضينا من معانٍ نحن أحوج إلى استحضارها اليوم من ذي قبل.

ومرجعية التاريخ ـ بكل هذه المعاني التي ذكرناها في هذا الفصل ـ مكون رئيس في المرجعية الإسلامية، إضافةً إلى المرجعيات الأخرى التالية الذكر، ذلك أن الاقتصار على «المرجعية التاريخية» في شؤون السياسة هو نوع من الجمود على الأشكال التاريخية التي اتخذتها قيم الإسلام المستمدة من نصوصه الشرعية، والأولى هو العودة إلى النصوص الشرعية نفسها لمحاكمة كل جديد نافع إليها، وإلى آراء العلماء الذين تركوا لنا تراثاً فقهياً غير مسبوق في تاريخ البشر.

ثانياً: مرجعية الفقه الإسلامي

ينظر كثيرون من الباحثين في مسائل السياسة من وجهة نظر الإسلام في هذا العصر على أنها مسائل تنتمي حصرياً إلى «باب» أو فصل السياسة

الشرعية في الفقه الإسلامي. صحيح أن الفقهاء اعتنوا بهذا الباب وأصّلوا وفصّلوا في كثير من المسائل، ولو أن هذا التأصيل والتفصيل أخذ خطاً أقل كثيراً من التفصيل في مسائل العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والحج والمعاملات الأخرى خاصة في ما يتعلق بالأحكام الشخصية، وصحيح أن العودة إلى الفقه الإسلامي مهمة نظراً إلى أن اجتهادات الفقهاء في وضع معايير الحلال والحرام والواجب ينبغي أن لا تغيب عن الاجتهاد والتجديد المعاصر، إلا أن الفقه الإسلامي على أهميته هو جزء من الصورة وينبغي أن لا يحتكرها كلها.

ومعنى الفقه هو الفهم والتصور والإدراك الذي يعبر عن فهم الفقيه لحكم الله تعالى وليس بالضرورة «حكم الله» نفسه، فالشارع هو الله تعالى والفقيه بشر يصيب ويخطئ - كما مر في الفصل الأول، ومن الأخطاء الفقهية الشائعة في مجال السياسة الشرعية دعاوى «الإجماع» غير الدقيقة.

و«إجماع الفقهاء» دليل مدّعى في مسائل كثيرة في مجال السياسة الشرعية وما يلحق بها من مسائل في التشريع الجنائي والقضاء والجهاد وغيرها، على الرغم من أنه لم يحدث أن أثبت إجماع عن طريق عملية منظمة، وعلى الرغم من التفاوت الكبير في الآراء وغياب الإجماع حتى في تعريف الإجماع، وعلى الرغم من أن «الإجماع السكوتي» (أي افتراض الموافقة في من لم يعرف له رأي في المسألة المطروحة) يتناقض مع القاعدة الثابتة «لا ينسب لساكت قول». ولكنّ كثيراً من الفقهاء اعتبروا الإجماع «دليلاً قطعياً كالنص»، و«دليلاً نصبه الشارع»، بل عدّوا رد الإجماع كفراً، فقالوا: «جاحد الإجماع كافر»[7]، وهو عجيب.

ويعرف كل قارئ ذي خبرة بكتب فقهنا الإسلامي على مدار تاريخه أن الفقهاء كثيراً ما يدعون الإجماع في أحكام هي عرضة لخلاف واضح ومعروف، وذلك بغية الانتصار لرأي ما. وقد راجع ابن تيمية مثلاً كتاب

(٧) انظر مثلاً: شمس الدين بن محمد بن أمير الحج الحلبي، **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ٣، ص ١٥٨، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٨٦.

ابن حزم عن مراتب الإجماع في كتاب سماه: **نقد مراتب الإجماع**، وذكر ابن تيمية أن ابن حزم نقل عدداً من الأمثلة التي لم يكن الفقهاء دقيقين في دعاوى الإجماع فيها ولم يقروا تعدد الآراء فيها، كدعوى الإجماع على أن جاحد الإجماع مرتد، ودعوى الإجماع على مقدار الجزية، وعدم جواز إمامة المرأة للرجل على أي حال، وغير ذلك من مسائل الفقه[٨].

ومن ناحية أخرى اعتبر بعض الفقهاء أن طريقة الاستنباط الاجتهادية المسماة بالقياس لها حجية كحجية الوحي، واستدلوا على ذلك بقولهم إن «تشبيه فرع بأصل تشبيه الشارع»، وهذا الكلام ليس دقيقاً نظراً إلى أنه يضيع الحد بين كلام الله تعالى واجتهاد البشر عن طريق القياس وهو عمل عقلي بشري لا ريب في ذلك.

وقد تبنت مجموعة من الفقهاء يعرفون في الكتابات الأصولية باسم «المصوبة»، الرأي القائل إن الأحكام الشرعية هي ما يغلب على ظن المجتهد أنه الصواب، ومثل هذا التحديد يفرق تفريقاً بيّناً وضرورياً بين آراء البشر والوحي الإلهي، ومذهب المصوبة هذا أولى المذاهب في قضايا السياسة التي تتعدد فيها الآراء بطبيعتها[٩].

كما أن المصوبة رأوا أن الاجتهادات الفقهية على الرغم من تعارضها، كلها صواب[١٠]، بل اعتقد المصوبة أن «الحق يتعدد»[١١] وهي فكرة لعلها أثرت فيما بعد في «الفلسفة الغربية» في القرون الوسطى من خلال ابن رشد[١٢]، والذي أثر في بعض مناهج الفلسفة من خلال كلامه عن

---

(٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقد مراتب الإجماع** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨).

(٩) انظر مثلاً: الحج الحلبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٨.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤١٢، ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، ج ١، ص ١٤٠.

(١١) انظر مثلاً: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١٣، ص ٣٢٠؛ ٣٢٠؛ الحج الحلبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨؛ علي بن الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٥٩، وأبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٨٦٨.

(١٢) عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٧.

الحقيقة المزدوجة(١٣). والفقهاء الذين تبنوا رأي المصوبة كانوا من الفلاسفة، مثل أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر بن العربي، وأبي حامد الغزالي، وعدد من المعتزلة، مثل أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم، وقد عبّر الغزالي عن نظرتهم هذه بقوله: «حكم الله هو ما يغلب على ظن الفقيه أنه صواب»(١٤).

غير أن الغزالي استثنى الأحكام التي «تثبت بالنص»(١٥). وهذا نظر صائب ولكنه يحتاج إلى ملاحظة أنه ليس كل نص شرعي واضح هو بالضرورة قطعي الدلالة على الحكم الذي يستنبط منه، وسوف نرى في هذا البحث أمثلة على نظرات غير صائبة ولو أنها بُنيت على «نصوص»، ذلك أن «النص» يمكن أن يحتمل عدداً من التأويلات، وهذا يجعل الأحكام راجعة إلى «ما يغلب على ظن الفقيه أنه صواب»، وليس الصواب بعينه خاصةً فيما نحن بصدده من مسائل.

وهذا التفريق بين الشارع تعالى والإنسان الفقيه، أي بين «الصواب» و«غلبة الظنّ على الصواب» مهم فيما نحن بصدده من موضوع «التعددية السياسية»، ذلك لأنه حين يكون الخط الفاصل بين الشريعة والفقه غامضاً باهتاً فإن ذلك يؤدي إلى أن تمنح اجتهادات البشر الفقهية القداسة بل تُنسب إلى الله تعالى بدلاً من نسبتها إلى أصحابها وهو ما يحدث كثيراً للأسف في مجال السياسة، ويلعب على وتره ساسة كثيرون لأطماعهم الخاصة.

وقد حدث تاريخياً أن أدّت مثل تلك المزاعم التي لا تفرق بين الفقه والشريعة إلى ظاهرتين خطيرتين، **أولاهما**: اتهام المذاهب الإسلامية بعضها

---

(١٣) انظر:

Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964), and Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan, 1967) vol. 4, p. 526.

انظر أيضاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** (ترجم ضمن مجموعة أعمال ابن رشد، ترجمة محمد جميل الرحمن) (إيه جي ويدجري، ١٩٢١) [جرى اقتباسه في ١٨ كانون الثاني/يناير، ٢٠٠٥م]؛ من موقع:

<http://www.muslimphilosophy.com>.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٥٢.

(١٥) المصدر نفسه.

لبعض بالابتداع في الدين ووصول هذه الاتهامات إلى تسييس وتجييش أدى إلى الإخلال بالنظام العام ومصالح الناس، وثانيهما؛ الجمود ومقاومة التجديد في الفقه الإسلامي، مما أثر سلباً في ملاحقة الفكر لما يجدّ في دنيا الناس من قضايا خاصةً في المجال السياسي.

أما اتهام المذاهب بعضها بعضاً بالابتداع في الدين أو حتى المروق من الدين كله، فهو أمر قد حدث كثيراً للأسف في تاريخنا الإسلامي بين الفقهاء المنتمين إلى المذاهب المختلفة، وبدلاً من مجرد نسبة الطرف الآخر إلى الخطأ أو مجانبة الصواب، يُتهم الطرف الآخر بجحود أو إنكار ما ادُّعي أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، أو من الأصول الشرعية الثابتة، أو من قضايا «الإجماع». إن قدراً هائلاً من الصراع الدامي بين بعض أتباع المذاهب الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامي كانت هذه الاتهامات الباطلة المتبادلة منشأه.

وأحد الأمثلة على ذلك هو تلك المعارك الشرسة التي شهدتها خراسان في عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ونيسابور في عام ٥٥٣هـ/ ١١٥٩م، وأصفهان في عام ٥٨١هـ/ ١١٨٦م، والقدس في عام ٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م، وهذه كلها كانت معارك - يقول التاريخ - بين الشافعية والحنفية بسبب خلافات مذهبية، أو سياسية بتعبير أدق. فمثلاً، المعركة الدامية بين الشافعية والحنفية التي حدثت في خراسان نحو عام٣٩٠ للهجرة (الموافق١٠٠٠م) كانت قد ثارت بعد أن قرر الخليفة لشدة إعجابه بأبي حامد الغزالي - رحمه الله - أن يحوّل المذهب الرسمي في المحاكم من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي، وهو مذهب الإمام الغزالي.

والخلاف الفقهي هنا بين أتباع هذين المذهبين يبدو وكأنه هو السبب في القتال، إلا أن من الواضح أن الصراع على ما اعتبروه جزءاً من السلطة السياسية (في جانبها التشريعي) كان هو موضوع الخلاف الحقيقي، أما النظر إلى الاجتهادات الفقهية بتجرد عن السلطة، ودون الغلو في دعاوى «اليقين العلمي» أو الحديث باسم الله أو ادعاء «التوقيع» عنه، فإنه يبني لبنات في صرح التعددية والتعايش المنشود، وحينئذ ستكون المرجعية الفقهية مرجعية أخلاقية مطلوبة، وهي نعمة وليست نقمة.

ومثال آخر على إشكالية الانحراف في تعريف «مرجعية الفقه» هو المعارك المتكررة بين السنة والشيعة والتي كان من نتيجتها «السلب والنهب والحرق» - كما يروي التاريخ - في بغداد والبصرة والكرخ والري وغيرها (يذكر التاريخ منها مثلاً ما حدث في أعوام ٣٥٠هـ/ ٩٦٢م، و٣٦١هـ/ ٩٧٢م، و٣٦٣هـ/ ٩٧٤م، و٣٧٠هـ/ ٩٨١م، و٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م، و٤٠٥هـ/ ١٠١٥م، و٤٢١هـ/ ١٠٣١م، و٤٣٢هـ/ ١٠٤١م، و٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م، و٤٧١هـ/ ١٠٧٩م، و٤٦٧هـ/ ١١٨٤م، وهلم جراً)[١٦]. ولا تزال اتهامات متبادلة بالمروق من الدين بين الجانبين تحدث بسبب خلافات مشابهة في الرأي حول مسائل هي في الواقع تنتمي إلى الفقه الإسلامي لا إلى العقيدة الإسلامية، وحساسيات بسبب ممارسات وعادات مردها إلى غياب الخلق الإسلامي القويم عند العوام وعند بعض مدّعي العلم، وليس بالضرورة غياب الخلق في أصول المذهب ولا عند الأئمة الأعلام فيه قديماً وحديثاً، وما زال يتولد عن ذلك هذا العصر ممارسات عنيفة مع المخالفين تأتي على الأخضر واليابس، وتعيق بناء ثقافة للتعايش المشترك في العالم الإسلامي على الرغم من أنه أحوج ما يكون إليها.

هذا وقد يقتضي العدوان السياسي والعسكري دفاعاً عن النفس من طرف ضد الآخر: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩]. ولكن لا بد من أن يبقى الصراع في دائرة الخلاف السياسي ومسائل البغي من عدمه، ولا نتجاوز فنوصفه توصيفاً عقائدياً ونحول المسائل إلى صراع كفر وإيمان فنخسر جميعاً ويكسب أعداء الأمة، ثم لا بد من أن نفرق بين الخلاف السياسي بين المستبدين من حكام الدول ذات الأغلبية السنية أو الشيعية، وبين الخلاف المذهبي بين طوائف المسلمين. لا يصح أن يفسد السياسيون وممارساتهم قروناً من تاريخ العيش المشترك بين مذاهب المسلمين من أجل أجنداتهم السياسية الضيقة.

وأحد الأسباب الرئيسة لتزايد الجمود ومقاومة التجديد في الفقه

---

(١٦) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ١١ - ١٢، وعز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، المجلدات ٢، ٨، و١٠.

الإسلامي على مدار التاريخ الإسلامي أن دائرة «القطعي» أو «الثوابت» ظلت تتوسع على مدى القرون، حتى اتسعت دائرة «الثوابت» هذه لتشمل آراء الأئمة المجتهدين في مختلف مذاهب الفقه حتى في مسائل السياسة الشرعية، والتي هي أولى المسائل بالاجتهاد والتجديد.

وأخيراً، زعم الزاعمون أن «باب الاجتهاد» قد أغلق، وبهذا بقيت المذاهب الإسلامية عموماً متخلفة وراء تغيرات الواقع الحقيقية التي ما فتئت تحدث منذ العصور الوسطى وحتى العصر الحديث.

ولكن مذاهب الفقه الإسلامي نفسها هي تطور تاريخي طبيعي لاختلاف الزمان والمكان واختلاف نظر مجموعات من الناس في التعامل مع ذلك، وهي ـ على أهميتها كجزء من التاريخ ـ لا يصح الجمود عليها ولا قصر الفقه على الرجوع إليها، وإنما ينبغي أن تكون جزءاً من المرجعية الإسلامية الفقهية وليست كلها.

فقد ظهرت في بداية عصر ما بعد الرسول (ﷺ) اجتهادات عديدة للصحابة (ﷺ) ظهر من خلالها منهج يعتمد مباشرة على القرآن الكريم وما رووا هم من أحاديث الرسول (ﷺ) التي وردت في ظروف مشابهة[١٧].

ثم لمّا توسعت الدولة الإسلامية، وواجه الصحابة خبرات جديدة بتفاعلهم مع أقوام جدد من حضارات مختلفة، بدأ الصحابة يواجهون أسئلة أخرى ليس لها أجوبة مباشرة من النصوص الشرعية، فأعمل الصحابة في هذه الحالات فهمهم الخاص للمصلحة، خاصة الصحابة الذين وجدوا أنفسهم في مناصب تنفيذية. من هذه الأسئلة التي واجهها الصحابة في تلك الفترة مسائل «الأرض المفتوحة»، و«تضمين الصَّنَاع» (أو الصُنَّاع، أي مسؤولية الصانع عن المواد الخام التي يصنع منها السلعة)، ومسألة «جمع المصحف»، ومن ذلك أيضاً ما عرف باسم اجتهادات عمر (ﷺ) في مسائل الحدود والزكاة والأحوال الشخصية وغيرها.

---

(١٧) للتوسع، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج ٤، ص ١٦٣٨، وج ٦، ص ٢٦٦٦، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، تحرير طه جابر العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٥، ص ٥٢٩.

غير أن عدة أمور أسهمت في تزايد الاختلاف بين اجتهادات الصحابة بعضهم عن بعض، مما نشأ عنه فيما بعد أول تصنيف لمذاهب الفقه بناءً على اختلاف طرق الاجتهاد بين المجتهدين، وهذه المذاهب، بل التيارات، تلخصت في تمايز مجموعتين سميتا بـ«أهل الرأي» و«أهل الأثر». وهذه العوامل هي: النزاعات السياسية بين الفرق الإسلامية، وأثر شخصيات الأئمة المجتهدين في تلك الفترة، وتفرق الصحابة في البلاد بالهجرة والارتحال.

أما الصراعات السياسية فكان أوجها بعد مقتل عثمان (ﷺ) (في عام ٣٥هـ/ ٦٥٥م)، وهو حادث فرّق الصحابة ومن معهم إلى مجموعات سياسية متنازعة، وسرعان ما انقلبت المجموعات السياسية إلى فرق متقاتلة[١٨]؛ حيث ولدت النزاعات السياسية فروقاً في الفهم حول «مسائل العقيدة»، أو هكذا ادّعى بعض أطراف النزاع[١٩]. وأدّى النزاع السياسي الفرقي هذا إلى نشوء ظاهرة كان لها أثر عميق في الفقه الإسلامي، وهي ظاهرة «وضع» أو تلفيق الأحاديث النبوية؛ فقد اعترف بعض الرواة الذين قاموا هم أنفسهم بوضع الأحاديث أنهم لفّقوا تلك الأحاديث ليعطوا شرعية لآرائهم أو دعماً لزعمائهم السياسيين، وهو عامل يجب أخذه بنظر الاعتبار في البحث في مسائل السياسة بناءً على «نصوص شرعية» يدّعيها البعض.

وأما شخصيات ذلك الزمان قد أثرت فيمن تلقى عنهم العلم من تلاميذهم، وفي المذاهب التي نشأت وأخذت مكانها، كل في منطقته الجغرافية. من ذلك الفرق بين فقه الصحابيَّيْن الجليليْن عبد الله بن عمر في شدائده وعزائمه، وعبد الله بن عباس في رخصه ومرونته. ومن ذلك فقه عائشة (ﷺ) زوج النبي (ﷺ) التي كانت امرأة قوية حرة ظهرت شخصيتها تلك في عدد من فتاواها وآرائها، التي أثبتت فيها حرية المرأة في التصرف وحقوقها التي كفلها الشرع لها، بل كانت آراؤها ومروياتها تتعارض أحياناً معارضة مباشرة مع أحاديث يرويها بعض الصحابة الآخرين (ﷺ) أجمعين.

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط ٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٦٠٨.

(١٩) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص ٤٨.

وقد خصص بدر الدين الزركشي كتاباً جمع فيه نقد عائشة (رضي الله عنها) لمرويات غيرها من الصحابة، سمّاه **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**[20]، وقد لاحظتُ أن آراء عائشة (رضي الله عنها) التي انفردت بها تقبلها المذهب الحنفي أكثر من غيره، ولعل هذا فيما يبدو لي راجع إلى أثر تلميذي عائشة الشعبي وحماد، فكلاهما من أساتذة أبي حنيفة[21].

وأما أثر الهجرات المبكرة للصحابة (رضي الله عنهم) فقد بدأت بهجرة الصحابة (رضي الله عنهم) إلى العراق والشام ومصر، وانتهت بالفاتحين العرب الذين سافروا إلى بلاد بعيدة، وقرر بعضهم الاستقرار في البلاد التي وصلوا إليها.

فالعراق أصبح موطناً لعدد كبير من الصحابة (رضي الله عنهم)، كعلي بن أبي طالب وأبنائه، وعبد الله بن عباس، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأبي مسعود الأنصاري؛ وأصبحت مصر موطناً لعمرو بن العاص وأبنائه، وقيس بن سعد، ومحمد بن أبي بكر، وعمار بن ياسر، وغيرهم؛ وأصبحت اليمن موطناً لمعاذ بن جبل، وعبيد الله بن عباس، وغيرهما؛ وأصبحت الشام موطناً لمعاوية وكثيرين من الأمويين بالتبعية، وعبد الله بن عمر، وشرحبيل بن حسنة، وخالد بن الوليد، والضحاك بن قيس، وغيرهم؛ وأصبحت عُمان موطناً لحذيفة بن اليمان، وغيره. ومضى أبو أيوب الأنصاري (رضي الله عنه) أبعد من ذلك، فوصل قرب القسطنطينية (إسطنبول حالياً)، وتوفي هناك. غير أن عدداً كبيراً من الصحابة أيضاً بقي في مكة والمدينة المنورة.

ثم تطور الفقه الإسلامي بفضل الحضارات التي اختلط فيها المهاجرون المسلمون بغيرهم، فأصبح يتميز بأبعاد جغرافية وثقافية جديدة.

وأما بالنسبة إلى المذاهب الفقهية المعروفة فقد تبلورت خلال القرن

---

(٢٠) بدر الدين الزركشي، **عين الإصابة فيما استدركته عائشة على الصحابة**، تحرير سعيد الأفغاني، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠).

(٢١) انظر بعض الأمثلة الفقهية في: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ١١٧؛ أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٩٦، ومحمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج ٣، ص ٥٥.

الثالث الهجري مذاهب الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنبلية، والجعفرية، والزيدية، والإباضية، وكلها سميت باسم مؤسسيها: محمد ابن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨٥٤م)، ومالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، وأبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م)، وأحمد ابن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، وجعفر الصادق بن محمد الباقر (ت. عام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، وهو الإمام السادس من الأئمة الاثني عشر)[٢٢]، وزيد ابن علي زين العابدين (ت. ١٢٢هـ/ ٧٣٩م)، وعبد الله بن إباض (ت. ٨٦هـ/ ٧٠٥م) ـ على الترتيب[٢٣].

وهناك عدد من الأئمة الآخرين الذين عاشوا في الفترة نفسها، وسميت باسمهم مذاهب مندرسة لم يكتب لها البقاء تاريخياً، منهم مثلاً سفيان الثوري (ت. ١٦١هـ/٧٧٨م)، وأبو ثور (ت. ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، والأوزاعي (ت. ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، والليث بن سعد (ت. ١٧٥هـ/ ٧٩١م).

وأما الاستثناء الوحيد في تسميات المذاهب باسم مؤسسيها هو مذهب الظاهرية، ولعل طريقتهم الحَرفية الغريبة وشخصية مؤسس هذا المذهب داود بن علي (ت. ٢٦٨هـ/ ٨٨١م)، والتي لم تكتسب شعبية ولا جاذبية كبيرة، هما السبب في عدم تسمية المذهب باسم مؤسس المذهب كما هو الحال في المذاهب الأخرى.

وعلى الرغم من «بشرية» و«تاريخية» المذاهب وأئمتها وأعلامها وفتاواها، كما حاولنا أن نبين من خلال هذا السرد التاريخي المقتضب، إلا أنه لا يصح أبداً أن يُهمل الفقه الإسلامي وتراثه الهائل مصدراً ومرجعية مهمة في القضايا المعاصرة السياسية وغير السياسية، ولكن على أن لا يكون

---

(٢٢) بحسب المذهب الشيعي يبدأ الأئمة الاثنا عشر بعلي بن أبي طالب (ﷺ) وكرم الله وجهه، ويشملون ولديه الحسن والحسين، وبعدهم تسعة أئمة متتالين من نسل الحسين: علي زين العابدين ابن الحسين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي الرضا، محمد الجواد، علي الهادي، الحسن العسكري، محمد بن الحسن العسكري.

(٢٣) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، حققه محمود فاخوري؛ خرّج أحاديثه محمد قلعجي، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٥)، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحرير إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.]).

ذلك بمنهج يجمد على المنقول في الكتب ويعرقل الاجتهاد والتجديد المنشودَيْن.

وتطرح في الساحة الإسلامية مقاربات فقهية لقضايا سياسية معاصرة ـ يمكن أن نقسم هذه المقاربات إلى الاتجاهات الآتية:

١ ـ اتجاه الجمود على المنقول في كتب الفقه

هو اتجاه يرى أن خلف هذه الأمة لن يصلوا إلى ما وصل إليه سلفها أبداً، وأن باب الاجتهاد قد أغلق لأن شروط المجتهد العسيرة لا يمكن تحققها اليوم كما تحققت عند الأئمة، وبالتالي ليس هناك مسألة إلا وهي موجودة في كتب الأقدمين، وهذا المنهج يؤدي إلى ليّ توصيف الواقع أحياناً وليّ عنق النصوص الشرعية أحياناً أخرى ـ كما سيأتي في المناهج التبريرية في التعامل مع قضية التعددية السياسية كما يعرضها الفصل الثالث.

٢ ـ اتجاه القياس على مذاهب الفقه على الرغم من الفارق

وهذا المنهج فيه إدراك أعلى للواقع المعاصر ولكن مع إصرار على العودة إلى أي نص فقهي ولو كان بعيداً لتبرير الاجتهاد الجديد. ومرة أخرى، هذا منهج فيه جمود على المنقول في الكتب وبالتالي يصبح المنقول «نصاً» يقاس عليه الحوادث الجديدة، ولكن هذه القياسات لا تصح أو هي «مع الفارق» كما يقول الفقهاء، وبالتالي تضر وتفسد أكثر مما تنفع في الواقع، كما سنرى في بعض الاجتهادات التي نعرضها كذلك في مسألة التعددية السياسية.

٣ ـ اتجاه تجاوز الفقه الإسلامي كلياً

وينادي كثيرون بأن مقاربة المسائل السياسية المعاصرة لا يصح أن يدخل فيها الفقه بالتحريم أو التحليل أصلاً، وهذا غير دقيق لأن هناك جانباً من كل قضية من قضايا السياسة مما يتعلق بأحكام الحلال والحرام والوجوب في الإسلام بشكل مباشر وملزم للمسلمين.

ثم يدعي بعض أنه إن دخل الفقه في قضية فلا يصح أن نعود فيها إلى آراء الأقدمين، ولكن هذا الطرح يتعارض كما ذكرنا مع الهوية التاريخية

للمسلمين من جانب، ومن جانب آخر يلغي قروناً من الاجتهادات النيرة النافعة التي ما استندت إلا إلى الأصلين العتيدين الكتاب والسنة.

٤ ـ اتجاه المؤامرة السياسية في الفقه الإسلامي

وعلى غرار التفكيك المابعد حداثي للنظم والشخصيات التاريخية، يقارب كثيرون موضوع فقه السياسة الشرعية على أنه كان مجرد مؤامرة من السلطان خضع لها الفقيه على مدار العصور لخدمة بعض القبائل العربية وأطماعها في السلطة، بل إن بعض الكتّاب يوسع هذه النظرة التفكيكية «للتاريخانية» (والتأرخ أصح لغة) لتشمل الفقه كله في موضوعاته المختلفة. ولعل ما دفعهم إلى ذلك هو ما يرون اليوم من تلاعب بعض الحكام ببعض الفقهاء في عصرنا لشرعنة الطغيان والاستبداد بل والقتل وانتهاك الأعراض بناءً على فتاواهم للأسف. وفي نظري أننا نحتاج إلى إعادة صياغة أصولية لبناء فقه عصري في القضايا السياسية في إطار كلي شامل، وذلك في ضوء الآتي:

أولاً: لا بد من الثبات على المسائل التي أجمعت عليها الأمة قديماً وحديثاً، أنها «قطعيات» في الدين. صحيح أن الإجماع اختُلف في تعريفه، لكن مسائل العقائد الأساسية والتعبديات الراسخة والمبادئ العامة والمقاصد الكلية لا يصح الخلاف عليها ويمكن اعتبارها بكل المقاييس مسائل قطعية عليها ما يمكن أن نسميه «إجماع» الأمة.

ثانياً: لا مانع من القياس على فتاوى القدماء ولكن مع الانتباه إلى الفارق في المناط، مع العلم أن هذا القياس ليس حجة قطعية، بل الأولى فيه اعتبار العلة والقياس عليها، ولكن هذا القياس يكون أحياناً مهمّاً بوصفه لغة خطاب عام من جهة، وخطوة أولى للاجتهاد من جهة أخرى.

ثالثاً: لا يصح تجاوز الفقه الإسلامي الموروث في كل شيء، فضلاً عن تجاوز المقاربة الفقهية أصلاً بالتحليل أو التحريم بالكلية. ولكن الفقه لا يمثل الصورة كلها، وفي الاجتهاد الجديد لا بد من فقه الواقع الذي يدرك كذلك المتغيرات التاريخية ويتعامل مع المفاهيم السياسية بحساسية خاصة.

رابعاً: ينبغي لنا أن نعترف كذلك بسوء استغلال بعض الحكام في

تاريخنا للفقه والفقهاء، ولا يصح في النهضة الإسلامية المعاصرة إلا أن تدرك هذه العلاقة والضغط الذي تسببه فتنة الدخول على السلطان أو على السلطة، ولا بد من أن يحافظ الفقيه المعاصر على مسافة كافية بينه وبين السلطان.

هكذا تكون مرجعية الفقه الإسلامي ـ بالمعاني المذكورة ـ جزءاً من المرجعية الإسلامية المنشودة، وينضبط الرجوع إلى الفقهاء ومذاهب أهل العلم في مسائل السياسة الشرعية التي نحتاج فيها إلى هذا الرجوع.

ثالثاً: مرجعية السنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام

السنة هي ما رواه الصحابة (رضي الله عنهم) ووصل إلينا من أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله وتقريراته، وهي أصلاً «بيان» لكتاب الله تعالى الذي هو أصل الإسلام. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وأما علاقة معاني السنة بمعنى القرآن الكريم فهي تشمل:

١ ـ معنى في السنة شبيه بمعنى في القرآن الكريم.

٢ ـ معنى في السنة هو تفصيل لمعنى عامّ في القرآن الكريم.

٣ ـ معنى في السنة هو تخصيص لعبارات عامة في القرآن الكريم.

٤ ـ معنى في السنة فيه إضافة شروط ما إلى أحكام عامة في القرآن الكريم.

٥ ـ معنى في السنة فيه إنشاء حكم مستقل لم يرد في القرآن الكريم من قريب ولا بعيد.

وتتفق المذاهب الفقهية كلها على النقاط الثلاث الأولى وتختلف حول النقطتين الأخيرتين، مما له تعلق ببعض مسائل بحثنا كالآتي:

إذا كان نص القرآن الكريم «عاماً» وكان نص السنة «خاصاً» حول المسألة نفسها، فإن الشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والجعفرية يعتبرون حديث الآحاد «مخصصاً» للنص العام للقرآن، وهو بهذا يقيّد تعبيره العام،

بينما يعتبر الحنفية هذا «التخصيص» نوعاً من النفي لعموم النص القرآني القطعي، ولهذا رفض الحنفية بشكل عام أن تضع روايات الآحاد قيوداً تتعارض مع ألفاظ القرآن الكريم العامة، ولهذا فقد اختلف الحنفية في بعض الأحكام التفصيلية عن بقية المذاهب.

وإذا أردنا أن نضرب أمثلة لقضية العام والخاص، نجد مثلاً عموم قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] الذي يعتبره الجمهور مخصَّصاً بحديث النبي (ﷺ): «**من بدل دينه فاقتلوه**»، وعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ﴾ [التوبة: ١٨] يعتبره الجمهور مخصَّصاً بحديث النبي (ﷺ) حين قال لأم حميد: «صلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك».

أمّا الإمام مالك فهو يسعى إلى إيجاد دليل يؤيد حديث الآحاد الذي يخصص المعنى العام من آيات القرآن الكريم، فإذا لم يجد ما يؤيد الحديث رفض الأخذ به. وهذا الدليل الداعم الذي سعى الإمام مالك إلى الحصول عليه إما أن يكون عملاً لأهل المدينة (وهو دليل ترده كل المذاهب الأخرى بشكل مجمل)، أو أن يكون قياساً يؤيد معنى الحديث، فإذا لم يجد مثل هذه الأدلة الداعمة فإنه يستخدم منهج الترجيح ليرد من خلاله حديث الآحاد في هذه الحالة.

أما إذا دل الحديث الشريف على حكم لا ورود له في القرآن الكريم بشكل مباشر، فإن المذاهب كلها تقبل الأخذ بالحكم الذي ينطق به الحديث، على شرط ألا يكون الحكم خاصاً بالنبي (ﷺ)، والأفعال الخاصة بالنبي (ﷺ) قد تكون أفعالاً خاصة به من حيث كونه نبياً قد يشرع له ما لا يشرع للناس، أو أن تكون أفعالاً كان يفعلها بحكم الجبلة البشرية لا التشريع، أو العادة لا العبادة.

وكان بعض المالكية والحنابلة قد أضافوا صنفين آخرين إلى أفعال الرسول (ﷺ) لا يقعان تحت ما يفيد التشريع الملزم لكل مسلم، وهذان الصنفان هما أفعال يفعلها «بالإمامة» أي بوصفه قائداً، وأفعال يفعلها بـ«القضاء»، أي بوصفه قاضياً، وهو تفريق مهم في مجال «السياسة»، بل نراه

ضرورة لفَهم مُعاصِرٍ لسنة الرسول (ﷺ)، فالقرافي مثلاً يجعل كل أفعال النبي (ﷺ) في أثناء الحروب تنضوي تحت «تصرفه بالإمامة»، ومثلها قراراته (ﷺ) المتصلة بالحكومة و«السياسات» كما هو المصطلح المعاصر.

ويجعل الإباضية ما أطلقوا عليه «عبادات الرسول» (ﷺ) خاصة به، ويقصدون بذلك تلك العبادات التي كان يفعلها من دون أن يداوم عليها، بينما ترى المذاهب الأخرى هذه الأفعال «مندوبة» إذا لم يداوم عليها الرسول (ﷺ). وفرق بعض المعتزلة بين ما أطلقوا عليه كذلك «عبادات الرسول» (ﷺ)، والتي اعتبروها الأفعال الوحيدة الملزِمة لكل مسلم، وبين بقية أفعاله، والتي يعتبرونها من المعاملات المتغيرة.

وليس هناك معيار نظري أصولي واضح أو متَّفَق عليه يمكننا من التفريق بين ما يمكن أن نعتبره «عبادات» (تعبديات هو التعبير الأدق هنا) وما يمكن أن نعتبره «معاملات» (أو عاديات بتعبير الشاطبي)، ولم نجد هذا مكتملاً حتى في نظرية المعتزلة تلك، ولا نظريات غيرهم الذين قالوا إن العبادة هي الفعل «غير المعقول المعنى».

ثم إن «اجتهاد الرسول» (ﷺ) ـ من حيث أصله ومن حيث مداه ـ هو موضع خلاف طويل بين المذاهب الأصولية وهو موضوع مهم في سياق الحديث عن السنة والسياسة. وفي رأيي أننا لم نصل بعد إلى جواب شافٍ كذلك حول مدى هذا الاجتهاد وقد أثبت أصله الجمهور، وأجود وأشمل ما كتب فيه برأيي هو كتاب **حجية السنة** للشيخ عبد الخالق عبد الغني ـ رحمه الله ـ وهو من علماء الأزهر المعاصرين.

وخالف الظاهرية وبعض الفقهاء من مذاهب أخرى رأي الجمهور الذين يقولون بإمكانية اجتهاد النبي (ﷺ)[٢٤]، وبنى ابن حزم مخالفته للأكثرية على أن اجتهاد البشر «ظني»، في مقابل «اليقين القطعي» الذي يقدّمه الوحي، والذي قال عنه إنه متاح للنبي (ﷺ) في كل وقت[٢٥]، بينما كانت حجة أبي حامد الغزالي والجمهور أن وصف النبي (ﷺ) نفسه للوحي يدل على أن

---

(٢٤) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ج ١، ص ٤٢٦.

(٢٥) أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ١٢٤.

الوحي لم يكن ينزل عليه بحسب طلبه في كل وقت، فلزم أن يجتهد حتى ينزل الوحي ليصحح إن كان الرأي الاجتهادي خلاف الأولى[٢٦].

وثار الخلاف ـ في باب اجتهاد النبي (ﷺ) ـ في معنى «الوحي» المذكور في القرآن الكريم في عدة مواضع[٢٧]، فقد فسر بعض المفسرين أن تلك الآيات تعني أن: «كل ما ينطق به الرسول (ﷺ) فهو وحي»[٢٨]. بينما رفضت أغلبية المذاهب هذا التفسير، لأنهم رأوا أن حديثه (ﷺ) المتعلق بشؤون الدنيا وعادياتها ليس وحياً.

ثم إن هناك جدلاً ما زال حياً بين الأصوليين الذين اتفقوا على مبدأ ممارسة النبي (ﷺ) للاجتهاد، وهو حول ما إذا كان هذا الاجتهاد قابلاً للخطأ أو «مجانباً للصواب» (تأدباً معه (ﷺ))، فمع أن القرآن الكريم يصحح للنبي (ﷺ) في عدة مواضع معروفة في أشياء جانب فيها الصواب[٢٩]، إلا أن عدداً من الفقهاء رفضوا إمكانية وقوع مجانبة الصواب في اجتهاد النبي (ﷺ)، بناءً على عصمته كنبي من الخطأ[٣٠].

غير أن أكثر المذاهب تقر بإمكانية مجانبة الصواب في اجتهاد النبي (ﷺ) على شرط أن يأتي التصحيح على الفور عن طريق الوحي[٣١]، اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بأمر من أمور الدنيا، وهذا الرأي أصبح محسوماً تقريباً بين العلماء، إلا أن التفريق القاطع بين ما هو من أمور الدنيا وما ليس كذلك يبقى غير محسوم ـ فيما يبدو لي.

---

(٢٦) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج ١، ص ٣٤٦، والبخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، الحديث رقم ٢.

(٢٧) **القرآن الكريم**: «سورة النجم،» الآيتان ٣ ـ ٤؛ «سورة يونس،» الآية ١٥، و«سورة الحاقة،» الآية ٤٤.

(٢٨) انظر: عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنة**، ط ٢ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٦٦، ومؤتمر الفقه الإسلامي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٤.

(٢٩) انظر مثلاً: **القرآن الكريم**: «سورة الأنفال،» الآية ٦٧؛ «سورة التوبة،» الآية ٤٣، و«سورة عبس،» الآيات ١ ـ ٣.

(٣٠) سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٤، ص ٩٩.

(٣١) عبد الخالق، **حجية السنة**، ص ٢٣١، ومؤتمر الفقه الإسلامي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى**، ص ٤٤.

وإليك هذا المثال حول مجانبة الصواب في أمر من أمور الدنيا كأنه ـ بلغة العصر ـ خطأ «سياساتي»، وهو الخبر الذي ورد في الحديث المعروف بحديث «تأبير النخل»[٣٢]. فقد ورد حديث في مسلم كما يأتي: عن موسى ابن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله (ﷺ) بقوم على رؤوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله (ﷺ): ما أظن يغني ذلك شيئاً. قال: فأُخبروا بذلك فتركوه، فأُخبِر رسول الله (ﷺ) بذلك، فقال: إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله (ﷻ). وفي رواية: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. وزاد آخرون تعقيباً له (ﷺ) يقول فيه: أنتم أعلم بشؤون دنياكم مني.

وحديث آخر يزيد في إشكالية تحديد مجال «أمور الدنيا» وعلاقة السنة بالسياسات وقرارات السلطة التنفيذية هو حديث «الغيلة»[٣٣]؛ إذ يروي مسلم ومالك أن النبي (ﷺ) قال: «كدت أنهاكم عن الغيلة، ثم رأيت الروم والفرس يفعلونه فلا يضر أولادهم»[٣٤].

فهذان الحديثان وأمثالهما يجعلان قضية تحديد ما هو من «أمور الدنيا» غير محسوم فيما يبدو لي، والأمر يحتاج إلى مزيد من البحث الأصولي خاصةً أن سنة الرسول (ﷺ) في هذه الأمور لها تعلق مباشر فيما نبحث فيه هنا من أمور السياسة الشرعية وتنظيم الدولة وشؤون الحكم والسياسات المتعلقة به.

وأما ما يتعلق بتصنيف الأحاديث من حيث ثبوتها وهو موضوع سنشير

---

(٣٢) وهناك عدة روايات للحديث، انظر: عبد الجليل عيسى، **اجتهاد الرسول صلّى الله عليه وسلم** (الكويت: دار البيان، ١٩٤٨)، ص ١٣٤.

(٣٣) الغيلة هي الجماع في وقت إرضاع الطفل، وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أن مما يضر بالطفل الرضيع أن تحمل أمه في فترة رضاعه.

(٣٤) مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤١٨، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت، دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٥٤٢.

إليه لاحقاً في معرض «المراجعات النقدية» لبعض أحاديث السياسة؛ فالأحاديث الصحيحة تصنف على أنها متواترة أو مشهورة أو آحاد، والأحاديث المتواترة قطعية الثبوت وقطعيتها كقطعية القرآن الكريم عند المذاهب كلها، ذلك لأنها نقلت عن عدد كبير من الصحابة ـ وتقدير هذا العدد يتفاوت بين الآراء ـ يستحيل تواطؤهم على الكذب. والأحاديث التي يشملها هذا الصنف تكون حول أصول الإسلام والعبادات التي يعرفها كل مسلم (كشعائر الصلاة، وأركان الحج، والصيام، وما إلى ذلك)، والتي تواترت معانيها غالباً ولو لم تتواتر ألفاظها. وتواتر تلك الأحاديث يعني كذلك عند كل المذاهب أن من واجب كل مسلم الإيمان بها إلى جانب العمل بها، وهذه هي «قطعيات الإسلام» التي ينبغي لأي نظام عام أن لا يتناقض معها.

أما «الحديث المشهور» فيرويه عدد من الرواة لا يبلغون في الكثرة حد التواتر أي الحد الذي يجعل من المستحيل تواطؤهم على الكذب أو الخطأ، ويشمل هذا الصنف عدداً صغيراً من الأحاديث الموجودة في كتب الحديث المتداولة لا يصل عددها إلى مئة حديث عند كل من أحصاها، مما يجعل أثرها العملي محدوداً.

وأما الأحاديث التي تشكل الأكثرية الغالبة من الأحاديث الشريفة والتي يستشهد بها المستشهدون بالسنة في المجالات الفقهية كلها فهي روايات الآحاد. وقد اعتمدت المذاهب الفقهية كلها، باستثناء قلة من المعتزلة، على هذا الصنف من الحديث من أجل استنباط جل فقهها بما فيه فقه السياسة الشرعية. وقد نقلت تلك الأحاديث عن طريق سلسلة واحدة أو سلاسل قليلة من الرواة تختلف عادة ألفاظ روايات بعضهم عن بعض اختلافاً قليلاً.

وأما التثبت من كفاءة الرواة وصحة الحديث سنداً أي نقلاً فعلى تفصيل بالغ ورد في كتب علوم الحديث الشريف(٣٥). وكي يعتبر الحديث الشريف صحيح النقل، لا بد من أن يكون صحيحاً في سنده ومتنه معاً، وكي يعتبر الحديث صحيح المتن يجب: أن يكون متنه صحيح اللغة، وألا يتعارض مع

---

(٣٥) انظر مثلاً: أبو عمرو تقي الدين بن الصلاح، **المقدمة في علوم الحديث** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٧).

حديث آخر، وألا يتعارض مع العقل أو القياس بحيث لا يمكن التوفيق بينهما[٣٦]، غير أنه تاريخياً قد حدث قصور في نقد المتون وحكم على صحة الحديث غالباً بناءً على سنده فحسب، وأثّر الخلاف بين العلماء حول سند الأحاديث المختلفة في الفقه تأثيراً معتبراً، و«نقد المتن» هو أحد أوجه النقد المعاصر الذي يترتب عليه أثر في مجال السياسة الشرعية.

وإذا ثبتت صحة الحديث فإنه يكون عند الظاهرية ـ والحَرْفيين في عصرنا ـ «قطعياً» و«مطلقاً»، أي يُعمل به في استنباط الأحكام الفقهية العملية، وهو في الوقت نفسه واجب الاعتقاد به ولو كان حديث آحاد، بينما تعتبر المذاهب الأخرى كلها الآحاد موجباً للعمل به في الفقه، ولكنه ليس جزءاً مما يجب الاعتقاد به.

ويفرق بعض المعتزلة بين الأحاديث القولية والفعلية (وتشمل هذه الأخيرة سكوت الرسول (ﷺ) إقراراً لأمرٍ ما)؛ إذ لا يعتبرون حجية الأحاديث الفعلية كأدلة للتشريع ـ أي تلزم كل مسلم ـ إلا في مجال العبادات، وهم يعتبرون «الأحاديث القولية» في العبادات وفي المعاملات معاً، إلا أن التفريق بين العبادات والمعاملات سؤال آخر بقي غير محسوم[٣٧].

وتصحيح حديث شريف من جهة السند يتطلب عدداً من الشروط لحمل الحديث أي حفظه، وعدداً من الشروط الأخرى لنقل الحديث أي روايته، فحامل الحديث لا بد من أن يكون بالغاً وأكثر الأقوال حول السن التي يعتبر الراوي فيها بالغاً تتفق على سبع سنين، وأن يكون معروفاً بالضبط أي قوة الذاكرة، وحتى يروي الحديث لا بد من أن يكون الراوي بالغاً مسلماً تقياً ضابطاً، وأن يكون السند متصلاً بينه وبين النبي (ﷺ) ليس فيه انقطاع، أي في لقاء كل راوٍ بشيخه.

---

(٣٦) شرح جيد في: الخشوعي محمد الخشوعي، غاية الإيضاح في علوم الإصطلاح (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٢)، ص ٧٤.

(٣٧) كنت قد قمت بعمل دراسة مسحية للآراء ذات العلاقة بقضية التعبديات في كتابي. انظر: جاسر عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط ٣ (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٦٤ ـ ٦٧.

وهناك خلافات عميقة وذات أثر واضح في فقه السياسة الشرعية على شروط ثقة الرواة بين المذاهب السنية المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية والظاهرية، ومذاهب الشيعة الجعفرية والزيدية، ومذهب الإباضية ـ كل لديه رواته الثقات. فيعتبر أهل السنة كل الصحابة عدولاً، وكذلك التابعين، بمن فيهم آل البيت من أئمة الشيعة، أو من اعتبر من أئمة الإباضية، ولقب الشيعة والإباضية لم يطلق كما رأينا إلا متأخراً بعد تأسيس هذين المذهبين، ولكن الأجيال التالية من الشيعة والمعتزلة لا يعتبرون عند أهل السنة عدولاً على وجه العموم في رواية الحديث الشريف، بسبب ما يتهمهم به أهل السنة من «البدع» و«الرفض»، بينما لا يقبل الجعفرية والزيدية أحاديث الصحابة (ﷺ) إلا قلة منهم يعتبرونهم من آل بيت النبي (ﷺ) دون غيرهم.

ويرجع هذا الموقف بشكل عام إلى النزاع السياسي العسكري بين علي وبعض الصحابة من جانب وبين معاوية وعائشة وبعض الصحابة من جانب آخر رضي الله عنهم جميعاً، وهو نزاع انقلب إلى حرب أهلية في موقعة الجمل الشهيرة في عام ٣٧ هـ/٦٥٧م، وأثر في الحديث والفقه والسياسة الشرعية معاً.

والشرط الأخير لعد الراوي مقبول الحديث، وهو كون رواية سند حديثه متصلة بينه وبين النبي (ﷺ)، هو شرط ثار حوله خلاف متشعب بين المذاهب، فإذا كان في السند نقص في راوٍ أو أكثر في أول السند أو أوسطه أو آخره فإن المصطلحات المستخدمة لوصف النقص تختلف، ويختلف قبول الحديث من حالٍ إلى حالٍ عند علماء الحديث، وهي فروق أدّت إلى فروق كثيرة في الآراء الفقهية.

فالحديث المرسل مثلاً حديث ينسب إلى النبي (ﷺ) مباشرة وسقط من سلسلته أحد الرواة عن الصحابة أو الصحابي الراوي نفسه، والخلاف فيه له أثر في الخلافات الفقهية بين المذاهب، فالمالكية والأحناف يقبلون هذا الحديث من التابعين فقط أي أن يكون النقص في السلسلة في عدم ذكر الصحابي الراوي، والشافعي لا يقبل مثل هذا الحديث إلا مع أدلة مؤيدة له، مثل ورود الحديث برواية أخرى وإن كانت مرسلة أيضاً.

وأما الجعفرية والزيدية فلا يقبلون مثل هذا الحديث إلا رواية عن

أئمتهم، وأما الإمام أحمد، فيعتبر الحديث المرسل ضعيفاً سنداً، ولهذا لا يعمل به إلا إذا لم يجد حديثاً غيره في المسألة، ومع ذلك يعطي الإمام أحمد الحديث الضعيف مكاناً فوق الأدلة الثانوية مثل القياس.

أما متن الحديث نفسه في درجة الآحاد، فلا يُقبل إذا تعارض مع أحاديث أخرى «قطعية» أو مع القياس (عند المالكية)، أو ما لم يكن الراوي فقيهاً (عند الحنفية)، ولا يُقبل الحديث المرسل إذا كان يناقضه عمل الراوي نفسه أو كان يناقض ما أطلق عليه المعتزلة «العقل»[٣٨].

وإن كان لي أن أعلق على هذا المسح السريع للموضوع بما يتسق مع بعض ما سيرد في هذا البحث، فأقول إن مصطلحات «التعارض»، و«القطع»، و«العقل» نفسها كما وردت في تلك المذاهب الفقهية تحتاج إلى تحديد وتجديد. فالحكم مثلاً على أن حديثاً ما يناقض «العقل» يقتضي طرح سؤال: كيف نعرف ما يناقض «العقل»؟ الغزالي وغيره من الفقهاء ممن أدخلوا العقل في مصطلحاتهم وصفوه بأن «ما يقبله الحس ويعرف بالتجربة»[٣٩]، وهذا التعريف ليس واضحاً ولا حاسماً كما هو ظاهر.

وهناك إشكالية أخرى في المناهج المذكورة أعلاه وهي المقاربة الاختزالية والتجزيئية للسنة، فنعتبر دليلاً واحداً ونهمل أدلة أخرى ذات علاقة تؤدي معنى كلياً من السنة أو من القرآن، وقد لاحظ عدد من الفقهاء قصور المقاربة الاختزالية التجزيئية التي تتبناها بعض المناهج الأصولية، ولكن انتقادهم للأدلة الكلية كان مبنياً على «ظنيتها»، بعكس «اليقين» أو «القطع» الذي ظنوه في الأدلة التجزيئية، وهي ثنائية لا تلزم.

وكان الإمام فخر الدين الرازي قد لخص في كتابه حول أصول الفقه الأسباب المختلفة التي ذكرها العلماء التي تجعل «دليل الخطاب» في الدليل الجزئي لا يزيد عن كونه «ظنياً»[٤٠]، وقد أسهمت الخلفية الفلسفية للرازي في رأيي في تقديره لعدم واقعية الزعم بالحصول على «يقين قطعي» من خلال

---

(٣٨) أبو حسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خالد الميس، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٥٣.

(٣٩) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج ١، ص ١٤٢.

(٤٠) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ١، ص ٥٤٧ ـ ٥٧٣.

دليل لفظي جزئي واحد، وهي آفة المذاهب الحَرفية ومن انتهج نهجها.

غير أن اهتمام الرازي بـ«ظنية» دليل الآحاد منعه من الانتباه إلى المشكلة الأهمّ التي ينطوي عليها الاستدلال بموجب دليل وحيد، ألا وهي مشكلة المنطلق التجزيئي الذي بُني عليها ذلك الاستدلال، واعتبارُ الأدلة الكلية ضروري في عملية الاجتهاد المعاصر.

أما مرجعية السنة النبوية في الأمور السياسية على وجه التحديد، فقد كان رسول الله (ﷺ) القائد السياسي للأمة، وهذا هو حال الرسل جميعاً وهذا ما يقتضي منا إضافة إلى الاعتبارات الأصولية النظرية المذكورة أن نفهم سنته (ﷺ) في ضوء سياقها السياسي وقابلية الاجتهاد في المسائل السياسية للتغير، مما سيأتي بيانه في سياق الحديث عن مقاصد الشريعة.

رابعاً: مرجعية القرآن الكريم

القرآن الكريم الذي بأيدينا اليوم هو المصحف نفسه الذي كانت عليه النسخ التي أقرها الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) (فيما عدا علامات التنقيط والحركات)، بعد أن قامت بكتابتها «اللجنة» التي شكلها (رضي الله عنه) من كُتّاب الوحي وأمرهم بالقيام بهذا العمل، ثم أقرّهم جموع الصحابة على ما وصلوا إليه.

وكانت فكرة جمع القرآن الكريم في مجلّد واحد بين دفتين مع انقراض القرّاء وخلاف المسلمين حول النسخ المختلفة والقراءات المختلفة وصل في عهد عثمان (رضي الله عنه) إلى قرار بجمع المصحف في مجلّد واحد ونسخة معتمدة، بل وأن يأمر الخليفة عثمان بحرق كلّ النسخ الأخرى قطعاً للنزاع في أي تفاصيل. وهكذا، فهناك اتّفاق على ذلك المصحف الذي بين أيدينا في كل آياته وعند مذاهب ومشارب المسلمين كلّها من دون استثناء، وقد رأينا كيف أن ابن الجزري مثلاً قد أورد أكثر من ثمانين رواية لكلّ قراءة من القراءات العشر المعروفة اليوم[٤١]، لهذا فإنّ كلاً من هذه القراءات بلغ درجة التواتر كما أقرّت بذلك أيضاً المذاهب الإسلامية كلّها من دون خلاف.

---

(٤١) أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، أشرف على تصحيحه ومراجعته علي محمد الضباع، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]).

غير أنّ هناك استثناء واحداً لهذا التوافق، وهو رأي تبنّاه النادر من فقهاء الشّيعة الجعفريّة المتأخرين في موضوع «السياسة الشرعية»، فقد زعم هؤلاء أنّ هناك عدداً من آيات القرآن الكريم لا يحتويها مصحف عثمان، كلّها تتعلّق بتولّي عليّ بن أبي طالب الخلافة وإمامة آل البيت، بل وادّعوا أنّ بعض أصحاب النبيّ (ﷺ) قد أخفوا هذه الآيات لأسباب سياسيّة، غير أنّ كلّ مصادر السنّة والشّيعة التاريخيّة المعروفة اليوم، ليس فيها ذكر لأيّ اتّهام من هذا النوع، كما إنّه لم يؤيّد أي مرجع أو إمام شيعي في العصر الحديث هذا الكلام، ومرجعيات الشيعة اليوم على اختلاف مراتبهم، من الخميني والصّدر والسيستاني إلى فضل الله والخوئي ومهدي شمس الدين، لا يؤيّدون هذا الرّأي، بل إنّهم شجبوه بقوة وأنكروه[٤٢]، كما لا نرى أي رأي فقهيّ مذكور في أيّ من كتب فقه الشّيعة الكثيرة مبني على أيّ من تلك «الآيات» أو «السور» غير الموجودة في القرآن الكريم الذي نعرفه اليوم.

لهذا فإنّ من الصواب أن نقول إنّ المصحف العثمانيّ هو بحسب المذاهب الإسلامية كلها المصحف الوحيد المقبول والصّحيح المحتوي للقرآن الكريم، وأن أي ادعاء سوى ذلك من أي الأطراف أو على أي من الأطراف هو كلام غير مقبول علمياً ولا شرعياً. وتبقى مسألة «الإمامة» عند الشيعة مسألة اجتهادية تخضع للرؤى المختلفة وليست من عقائد الإسلام التي تُخرج من الملة ولا تُدخل فيها على أي حال.

وحينما يتحدّث الفقهاء عن «دليل» من القرآن أو من السنّة، فإنّما يعنون في الواقع حكماً يؤخذ من دلالة لفظ معيّن من آية أو حديث شريف، وينطبق عليه وصف أحد أصناف الألفاظ حسب وضوحها، ودلالتها، وشمولها، وهذه التصنيفات لها آثار في استخلاص المعاني والأحكام عند كلّ المذاهب الفقهيّة. وبتطوّر المذاهب الفقهيّة تاريخياً وازدياد تقبّل الفلسفة اليونانيّة بين الفقهاء الأصوليين، انتهى الأمر بهذه التصنيفات اللغوية والمنطق الذي بنيت عليه إلى أن أصبحت مشابهة للتصنيفات في كتب المنطق التي شاعت في القرون الوسطى، سواء في محتواها أو في بنيتها[٤٣].

(٤٢) انظر: محمد سليم العوا، العلاقة بين السنة والشيعة (القاهرة: مطبعة السفير الدوليّة، ٢٠٠٦).

(٤٣) جاسر عودة، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢).

وبدا لي أن المرورَ السريع هنا على أنواع هذه الدلالات و«الحَرفية»، التي شابت تناولها، مفيدٌ في إطار هذا البحث الذي يظهر فيه أثر تلك الحَرفية في حكم كثير من الفقهاء على القضايا المعاصرة كما سيأتي.

أما من حيث الوضوح فهناك اتّفاق بين المذاهب حول تصنيف جانبين متقابلين للوضوح، بحيث تصنّف الألفاظ على أنّها «واضحة» أو «غير واضحة»[٤٤]، ويقسم الفقهاء العبارات الواضحة أيضاً إلى أربعة مستويات من الوضوح، من أشدّها وضوحاً إلى أقلّها وضوحاً، فتوصف العبارة على أنّها نصّ «محكم» أو «نصّ» أو «ظاهر» أو «مفسّر». هذا التقسيم مبنيّ على ثلاثة معايير: إمكانيّة التخصيص، وإمكانيّة التأويل، وإمكانيّة النسخ.

فاللفظ المحكم هو تعبير واضح ليس معه تخصيص ولا تأويل، وأنه ثبت فيه عدم النسخ (أي في عهد النبيّ (ﷺ)). ولكن مثل هذا اللفظ المحكم يتضمّن معنى أكثر تأكيداً من الألفاظ الأخرى كلها، أي إنّه هو يخصص أو يُأوّل أو حتى ينسخ الألفاظ الأخرى «المتعارضة»، إلا أنه يبدو لي أنّ شرطَي «ثبوت» عدم النسخ، وثبوت «عدم التعارض» غير حتميين، ذلك لأنّ النسخ والتّعارض كلاهما قد ادُّعيا كثيراً من دون دليل ومن دون منهجية متسقة.

أمّا «النصّ» فهو عند الفقهاء لفظ واضح ولكنّه قابل لأن يخصص بلفظ آخر، كما إنّه يمكن أن يُنسخ بظهور دليل «معارض». والدليل الذي فيه من القوّة ما يخصص، أو يُأوّل، أو ينسخ «النصّ» يجب أن يكون هو نفسه نصّاً أو محكماً.

ومثل هذه المقاربة اللغويّة البحتة للأدلة الشرعية لإعطاء بعض دلالات ألفاظها أولويّة على بعضها الآخر يتبنّاها جمهور الفقهاء من مختلف مذاهب الفقه وأدّت إلى «الحَرْفية» التي تعانيها أبواب الفقه بما فيها باب السياسة الشرعية.

واقترح بعض الفقهاء أدلّة خارج «النصّ» يمكنها «معارضة» هذا النصّ، كالمصلحة والعرف. فالطوفي مثلاً، وهو فقيه حنبليّ بارز، قدّم المصلحة

(٤٤) محمد أبو زهرة، أصول الفقه (بيروت: دار الفكر العربي، [١٩٥٧])، ص ١٠٩.

على النصّ الخاص «الظني»، وابن عابدين، وهو فقيه حنفيّ بارز، قيّد معنى النصّ بالعُرف. ومثل هذه الآراء تواجهنا بسؤال رئيس حول «قطعيّة» اللفظ الواضح الذي وضع تحت درجة «النصّ» بحسب طريقة مذاهب الفقه، والذي أدّى إلى مقدار كبير من الحَرفية والجمود في التعامل مع الواقع، خاصة الواقع السياسي التاريخي في مسائل السياسة الشرعية.

أمّا المستوى التالي من «الوضوح» فهو اللفظ «الظاهر»، والذي يحدّد على أنّه صنف مستقلّ عن النصّ عند الحنفيّة فحسب، فالفرق عند الحنفيّة بين النصّ والظّاهر هو أنّ معنى النصّ «مقصود» في الكتاب أو السنّة، بينما معنى الظّاهر يفهم كمعنى متضمّن وثانويّ[45]، فالمعنى المتضمّن الثانويّ للفظ «الظاهر» هو «قطعي» كذلك بحسب تعبير الفقهاء الأحناف، ما لم يعارضه «نصّ» أو «محكم».

وأمّا أدنى مستوى من اللفظ الواضح فهو «المفسَّر»، ويعني الفقهاء بمصطلح المفسّر أنّ اللفظ يكون غير واضح، ولكن يوضّحه ويفسره لفظ أو ألفاظ أخرى. وأمّا مقدار الوضوح في ضوء الألفاظ الأخرى فيعتمد على مستوى تلك الألفاظ الأخرى، أي ما إذا كان اللفظ محكماً أو نصّاً أو ظاهراً.

ويقسم الأصوليّون الألفاظ غير الواضحة كذلك إلى أربعة أصناف، اعتماداً على ما إذا كان مصدر «عدم الوضوح» هو في بنية اللفظ أو في مدى ما يتضمنه من معان. والمستويات الأربعة للألفاظ غير الواضحة هي: الخفيّ، والمشكَل، والمجمَل، والمتشابه[46].

فاللفظ «الخفيّ» غير واضح من حيث ما يشمله هذا اللفظ[47]، فالفقهاء مختلفون في الرّأي مثلاً حول ما إذا كانت لفظة «السّارق» في آية المائدة تشمل المختلس والنشال أو لا تشمله، وهكذا فقد أعطت المذاهب أجوبة مختلفة عن هذا السؤال بناء على مناهجها في التعامل مع الألفاظ الخفيّة. فالأحناف (إلا أبا يوسف) لم يعدوا النشال من جملة السارقين، بسبب

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٦) علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ١١٢.

(٤٧) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٧.

«اختلاف الأسماء»[48] على حدّ تعبيرهم، وهو ما يعني أنهم التزموا منهجاً حَرفياً في الفهم للغاية، وفي هذه المسألة ينظر إلى شكل السرقة وليس معناها، بينما نجد المالكيّة والشّافعيّة وأحمد يعتبرون أنّ صفة «السّارق» تنطبق على من «ينطبق عليه معنى السّرقة»، وأكّدوا كذلك أنّ هذا «المعنى» يجب «أن يرجع فيه إلى العرف»، وهو أقرب إلى المعنى المقصود وأقرب إلى الإنصاف والعدالة في مسائل السياسة الشرعية.

ولنضرب مثلاً آخر وهو كلمة «القاتل» في الحديث الشريف: «لا يرث القاتل [أي من المقتول]»، فقد برز خلاف حول ما إذا كانت كلمة «القاتل» تشمل ضمناً القاتل خطأ، أو التحريض على القتل، أو الاشتراك في القتل. فالشافعيّ مثلاً يجعل كلمة القاتل تشمل كلّ من يسمّى قاتلاً، سواء أكان عن عمدٍ أم خطأ، بينما أصرّ مالك على أنّ الإنسان يجب أن يكون عنده قصد العمد حتى يعتبر قاتلاً، ولذلك لا يدخل عنده القتل الخطأ في هذا المصطلح.

وأمّا الأحناف فاختاروا مرة أخرى رأياً حَرفيّاً في هذه المسألة، فقرّروا أنّ المعنى المتضمّن في كلمة «القاتل» هو «فعل القتل»، فإذا كان الشخص قد باشر القتل بنفسه، سواء أكان عن عمدٍ أم غير عمدٍ، فإنّ الحديث يشمله، وإذا لم يباشر القتل بنفسه، حتّى ولو أعان القاتل على فعل القتل، ولو عمداً، فإنّه لا يعتبر قاتلاً ولا يشمله الحديث الشريف.

ونتعجب ـ في مثل هذه الأمثلة وأمثالها ـ كيف أنّ الفقهاء يتوصّلون إلى أحكام يحكم العقل السليم بتناقضها، لمجرّد أنّهم يلتزمون بدقة بنظريّاتهم اللغوية المحض في استنباط الأحكام، بل نلاحظ كذلك في المثليْن السابقيْن (المتعلقين بتعريف السارق والقاتل) كيف أنّ بعض الأحكام التي سميت «شرعية» والمستنبطة من الطرق اللغوية المحضة، تصبح إذا اعتبرناها قوانين ذات أثر سلبيّ بل وخطير في تحقيق مقاصد الشريعة في المجتمع، كالعدالة وحفظ نظام المجتمع، كما يظهر بوضوح في هذين المثاليْن.

وأمّا اللفظ «المشكَل» فهو يعني كلمة تحتمل من حيث بنيتها أكثر من

---

(48) المصدر نفسه، ص ١١٦.

معنى، وهو بالتالي لا يمكن فهمه إلّا بأدلّة أخرى خارجة عنه(٤٩). والمثال المشهور على ذلك في كتب الأصول هو كلمة «قُرُوء» المذكورة في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة؛ فقد اختلفت مذاهب الفقه حول هذا اللفظ بسبب اختلافهم حول الأدلّة التي استخدموها لتفسير الإشكال، فالخلاف في الرّأي حول هذا اللفظ وأمثاله يؤول إلى خلافهم حول «الأدلّة المتعارضة».

أمّا اللّفظ «المجمل» فهو لفظ يشمل معناه عدداً من المعاني أو الأحكام في آن واحد، بحيث يتحتم العثور على ألفاظ أو أدلّة أخرى لتوضيحه(٥٠)، ومن أمثلته كلمتا «الصّلاة» و«الحجّ» اللتان وردتا في القرآن والسنّة، فهما تشملان عدداً من الأحكام التفصيليّة نفهمها من نصوص أخرى. ويرى الفقهاء أنّه بعد تفصيل اللفظ المجمل؛ فإنّه يصبح «واضحاً»، أي يصبح إمّا نصّاً أو محكماً أو مفسّراً(٥١).

ولدينا أخيراً اللفظ «المتشابه»، وهو لفظ لا يمكن فهمه «بالعقل»، حسبما يقول الفقهاء(٥٢)، ومن أمثلته الحروف العربية المقطّعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، وصفات يوصف بها الله تعالى تماثل ما يوصف به البشر، وغير ذلك. وفي هذه الحالات، لا بدّ من التأويل من أجل كشف هذا التشابه في الكلمات والمصطلحات.

وأقول رأيي هنا صراحة ـ من باب عدم كتم العلم ـ إنّ هذا التصنيف كله بين الألفاظ الواضحة وغير الواضحة وأنواعهما يبدو لي تصنيفاً متوهماً لا يلزم المجتهد. والدليل على ذلك هو أنّ الفرق في الألفاظ بين ما هو «محكم» أو «نصّ» أو «ظاهر» يعتمد على القابلية للتخصيص أو التأويل أو النسخ كما قرّر الفقهاء الأصوليون، ولكنْ هناك عدد لا يحصى من المسائل التي يمر بها الدارس لتراثنا الفقهيّ في مختلف المذاهب تثبت أنّ كل لفظ تقريباً قد قيل إنه «محكم» أو «نصّ» في مذهب ما يكون هو نفسه محل خلاف حول ما إذا كان قد خصصه فعلاً لفظ آخر أو أوّله أو نسخه، سواء في المذهب نفسه أو في مذهب مختلف.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٥.
(٥١) المصدر نفسه.
(٥٢) المصدر نفسه.

لهذا فإنّ تقسيمات «المحكم» و«النصّ» و«الظاهر» تؤول في ما يبدو لي إلى قسم واحد، ألا وهو «الظّاهر». وهذا اللفظ الظاهر إذا وجد ما يُأوّله أو يفسّره فإنّ الحكم على درجة وضوحه يعتمد على درجة الوضوح النسبي التي نجدها في اللفظ المفسِّر، والحكم على «قطعية» معناه يتناسب مع عدد الأدلة الأخرى التي تدعم المعنى نفسه وتؤيده. وكذلك، فإنّ أكثر الألفاظ في الكتاب والسنّة قد تعتبر «مجملة» أو «خفية» أو «مشكلة» باعتبار أو بآخر، وهي على أي حال في حاجة إلى بيان لإظهار معناها، ولا يوجد فرق «طبيعيّ» بين هذه الأصناف كما قد يُظن.

وتصنيف الألفاظ الثاني هو من حيث الدلالات التي تتضمنها الألفاظ. وتتّفق أكثر المذاهب الفقهيّة على تصنيفين للدلالات طرحهما المذهبان الحنفي والشافعيّ، وطرحت بقيّة المذاهب تصنيفات متشابهة في المعنى. وعندما قمت بتحليل تصنيفَي الدلالات المذكورَيْن تبيّن لي أنّهما متشابهان إلى حد كبير وإن اختلفت التقسيمات.

فيرى الأحناف أنّ دلالة اللفظ قد تكون «دلالة عبارة»؛ إذ تعطي المعنى مباشرة من دون لبس، ممّا يعني أنّ اللفظ محكم أو نصّ أو ظاهر أو مفسّر، كما يمكن للدلالة أن تكون «دلالة إشارة»، ممّا يعني أنّ المعنى قد يستند إلى فهم علاقة ما بين معنى مباشر ومعنى غير مباشر لكنه مقصود؛ فآية الدَّين مثلاً (وهي أطول آية في القرآن الكريم) تعني في دلالة عبارتها أنّ العقد يجب أن يكتب بحسب اتّفاق الطرفين، ولكنّ الآية تعني أيضاً بدلالة الإشارة أنّ العقد ملزم شرعاً أمام المحاكم لكلا الطّرفين، مع أنّ هذا غير مذكور مباشرة في الآية، ولكنه يفهم بالإشارة.

ومثال آخر هنا هو آية الشورى التي تعني في دلالة عبارتها أن الحاكم لا بد من أن يستشير النّاس، ولكنّها قد تعني بشكل غير مباشر ـ أي بدلالة الإشارة ـ معانيَ إضافية، كـ «محاسبة الحكام» و«الرقابة على أموالهم» و«وجوب الأخذ برأي الناس».

وفي هذين المثالين، نرى كيف يمكن أن تتوسّع الدّلالة المباشرة ـ أي دلالة العبارة ـ لتشمل معنى غير مباشر ـ أي دلالة الإشارة ـ وكيف يسهم هذا

التوسع في معالجة قضايا العصر التي اشتد احتياج المسلمين إلى معالجتها من خلال النصوص الشرعية.

ولكن الإشكالية المنهجية هنا أنّ دلالة العبارة لها أولويّة مطلقة فوق دلالة الإشارة عند كلّ المذاهب، ذلك أنّ دلالة العبارة تعتبر «قطعية» مؤكّدة، بينما دلالة الإشارة تعتبر «ظنّيّة» متوهمة، ولهذا فلا يعتبر ما تحمله دلالة الإشارة من معنى من الناحية الأصوليّة مقتضياً للوجوب «الشرعي» في الأحكام، وبالتالي تصبح «إلزامية الشورى» أو «محاسبة الحاكم» أو «الخروج على الحاكم الظالم» أو «عدم أحقية الحاكم في مال الأمة إلا بحقه» واجبات شرعية «قطعية» منصوصاً عليها، وليست فقط مسائل «خلافية».

أمّا «القياس الجليّ، أو قياس الأولى» فهو دلالة تستنبط من التعبير عن طريق «العقل»، ويسمّيها بعض الفقهاء «دلالة الدلالة»[٥٣]، مثال هذه الدلالة أنّ تحريم أكل مال اليتيم من دون حقّ، كما في الآية العاشرة من سورة النّساء، يتضمّن بقياس الأولى منع تبديد مال اليتيم بأيّ طريقة أخرى. مثال آخر هو ما تتضمّنه آية الإسراء التي تحرم قول «أفّ» لأحد الوالدين، فالقياس الجليّ أو قياس الأولى لهذا يقتضي تحريم إيذاء الوالدين بأيّ شكل من أشكال الإيذاء. ومثل هذا القياس لا يصل أيضاً من ناحية الحجية إلى حجية القياس الفقهيّ عند الفقهاء، على الرغم من أنّ ابن تيميّة ذكر قياس الأولى هذا لينتقد «القطع» الذي ادّعاه أرسطو للقياس المنطقي.

وآخر الدلالات بحسب تصنيف الأحناف هي دلالة الاقتضاء، وهي تشير أيضاً إلى معنى نتوصّل إليه من خلال «العقل» لدى سماعنا للّفظ، فالحذف، كما هو نوع من الفصاحة في اللغة العربية، هو أيضاً نوع من عدم الوضوح؛ ولكنه قطعاً يفيدنا مرونة في التشريع وإثراء في تنوّع الآراء كذلك، فمثلاً، قد ورد في الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وهذه الآية تتضمن حذف كلمة: قد تكون هي كلمة «أكل» (أي حرّم عليكم أكل الميتة)، أو كلمة «استخدام» (أي حرّم عليكم استخدام عظام الحيوان الميّت أو جلده مثلاً)[٥٤]، فكلمة «استخدام» في هذا المثال أعمّ من كلمة «أكل»،

---

(٥٣) حسب الله، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

وكلاهما قد يحتمل أن يكون هو المعنى المحذوف «المقصود»، وقد اختلفت مذاهب الفقه حول إعطاء الأولويّة لتبديل الكلمة المحذوفة ببديلها العام (أي «استخدام» في هذه الحالة)، أو بديلها المخصوص (أي «أكل»)، فقد أخذ الشافعي بالبديل العام، بينما أخذ الأحناف بالبديل المخصوص.

ويظهر من التقسيم الشافعي للدلالات تشابه كبير مع تقسيم الحنفيّة أعلاه؛ حيث يظهر عندهم قسم «الصّريح» وهو يشبه «العبارة» عند الحنفيّة، وقسم «المفهوم» وهو يشبه «القياس الجلي» و«الاقتضاء» عند الحنفيّة، إلا أنّ الشافعيّة يضيفون مستوى يقصد منه تحديد ما إذا كانت الدلالة مقصودة أم غير مقصودة، أي «إشارة» أم «إيماء» من دون حاجة إلى استخلاص أو تنقيح العلّة بطريقة منهجيّة[55]، هذا، والقسم الذي يضيفه الشّافعيّة هنا ليس له أثر فقهي واضح على الأحكام.

وكان المذهبان الجعفريّ والزيديّ قد طرحا تقسيماً مختلفاً للألفاظ «المحكمة» يشبه كذلك - في ما يبدو لي - تقسيم الشافعيّة والحنفيّة. ومصطلحات الجعفريّة والزيديّة في هذا الخصوص هي: «الجلي» و«الظاهر» و«المفهوم» و«الخاصّ» و«التحسين العقليّ» و«المجاز»، بهذا الترتيب بحسب درجة الإحكام[56]، وتعريف كلّ من هذه الأصناف مشابه للأصناف المقابلة عند الحنفيّة والشّافعيّة، ولعلّ الإضافة الوحيدة الجديرة بالذّكر في تصنيف هذين المذهبين هي قسم «التحسين العقلي»، وهو قسم يفتح الباب أمام الاجتهاد الحرّ، على أنهم اشترطوا ألّا يكون في المسألة نصّ صريح أو واضح أو متضمّن أو خاصّ[57]، وبالتالي «فالتحسين العقلي» بقي معطلاً في أغلبية مسائل السياسة الشرعية لأن النصوص والروايات قد غطّتها وزيادة.

والمذاهب كلها ما عدا المذهب الحنفي توافق المذهب الشّافعيّ على تقسيم دلالة «المفهوم» إلى مفهوم الموافقة (والذي يشمل قياس الأولى)،

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٥٦) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦)، ص ٨٨.

(٥٧) محمد أبو زهرة، الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٩)، ص ٣٦٣.

ومفهوم المخالفة. ومفهوم المخالفة يعني عند الأصوليين أن النص كما يدل بمنطوقه على حكم، يدل بمفهوم المخالفة على عكسه، أو منطقياً: أنّ وجود حقيقة ما يقتضي غياب نقيضها. ويعني هذا بلغة المنطق الشكلية أن «س» تعني «عدم س»، وقد قسمت مذاهب الفقه التي أقرّت بمفهوم المخالفة هذا المفهوم إلى خمسة أقسام مختلفة، وهي: «اللقب»، و«الوصف»، و«الشرط»، و«الغاية»، و«العدد»، ويعني هذا أنّ ذكر أحد هذه الأصناف في نصّ قرآني أو في نصّ الحديث يتضمّن، بحسب مفهوم المخالفة، الغياب المنطقيّ بل والبطلان الشرعيّ لنقيض هذا الصنف، وقد رفض الأحناف هذا المنطق ورأوا أنّ العلّة الواحدة لنصّ شرعيّ لا يمكن أن تتضمّن حكمين في آن واحد[٥٨].

صحيح أنّ المذاهب الفقهيّة كلها تستثني من مفهوم المخالفة الأوصاف المذكورة على سبيل المجاز، كما يستثنون أثر مفهوم المخالفة الذي «يعارض» نصوصاً أخرى[٥٩]، غير أنّ مفهوم المخالفة نفسه (كما يتضح من الأمثلة) يضعنا أمام نوعٍ من الاختيارات الثنائية الحتمية، بتعبير المنطق[٦٠]، وبشكل لا يقبل توسطاً بين تلك الاختيارات ولا جمعاً بينهما. وهذه القراءة للنصّ الشرعي عند من يقول بهذا المفهوم تحدّ من مرونة وتعددية الأحكام بحسب الظروف المتغيرة. وهذه إذاً، حالة أخرى من حالات ضعف الفقه الإسلاميّ في التكيّف مع تغيّر الظروف، وتعطيل لعمل النصوص الشرعية في توجيه هذا التكيف.

ولنضرب مثلاً آخر: تطبيق مفهوم المخالفة على دلالة العدد المذكورة أعلاه نتج من ذلك ما سمي «تعارضاً» بين عدد من الأحاديث الشريفة حول أعداد محدّدة من مقادير ما يدفع زكاةً، وهذه الأعداد اختلفت فيها الروايات الصحيحة في حدود بسيطة[٦١]، وقد اضطر هذا الوضع الفقهاء إلى أن يدّعوا

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤١، ويوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٤٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٦٠) يعني هذا أنّه إذا كان هناك حدثان، أ، ب، فإما أن يكون «أ» صحيحاً وإما «ب»، ولكن ليس: «أ» و«ب»، وليس: لا «أ» ولا «ب».

(٦١) القرضاوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢.

نسخ ـ وبالتالي إبطال شرعية ـ أعداد وردت في أحاديث صحيحة ثابتة، لا لشيء إلا للمحافظة على الاطّراد في تطبيق مفهوم المخالفة على الأعداد، فهناك فرق ـ مثلاً ـ بين كتاب أبي بكر وكتاب عليّ وكتاب عمرو بن حزم (ﷺ) جميعاً فيما يخصّ العدد الذي يجب أخذه كزكاة من قطعان الإبل[٦٢]، ونظراً إلى هذه الفروق ودلالات الأعداد، اختلف الفقهاء حول أي الأعداد يعتمدون (وبالتالي أيّ الأعداد يرفضون بناء على مفهوم المخالفة). وجمع عدد قليل من العلماء، كالطبريّ مثلاً، بين كل الرّوايات السابقة بتركه للفقيه حرية الاختيار من بين الأعداد الواردة من أجل تقرير مقدار الزكاة في هذه الحالة[٦٣]، والجمع حسن وأولى وإعمال النص أولى من إهماله.

غير أنّنا لو فكّرنا في بُعد آخر، غير بُعد الدلالة أصلاً، فلن نحتاج إلى أن نواجه أو نحلّ أيّ تعارض. فمن المعلوم أن من جملة مقاصد الزكاة ـ بل ومقاصد الشريعة العامة ـ مصلحة الفقراء والتيسير على المكلف، وهو ما قرره الفقهاء جميعاً، لهذا فقد قرّر بعض الفقهاء المعاصرين أنّ الأعداد في مقادير الزكاة قد تتفاوت باعتبار ظروف دافعي الزكاة أنفسهم، وذلك بقصد التيسير[٦٤]، وهو أولى وأنفع للفقير الذي يستلم الزكاة، وهذا المنهج المتعدد الأبعاد ضرورة في التصدي للقضايا العامة من نافذة الفقه.

واللفظ العام يشمل أكثر من معنى في دلالته، بينما اللفظ الخاصّ يشمل معنى واحداً فقط، سواء أكان هذا المعنى يدل على شخص أو صفة. ويتّفق الفقهاء على أنّ اللفظ إذا كان خاصّاً فإنّه يكون قطعيّ الدلالة، ولا يمكن أن يكون ظنّيّاً بناء على افتراضات عقلية متصورة[٦٥]، لكنّ الفقهاء اختلفوا حول مجال نصوص القرآن الكريم حينما تكون عامّة، فقد اعتبرها الحنفيّة قطعيّة لا تقبل التخصيص، بينما اعتبرها فقهاء كلّ المذاهب الأخرى ظنّية وقابلة للتخصيص، وهذا الخلاف في الرأي له أثر في النصوص التي يعتقد أنّها «متعارضة»؛ فقد ظهر مثلاً خلاف في الرأي حول دلالة آيات عامّة مقابل

---

(٦٢) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**.

(٦٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ج ٥، ص ٤٠١.

(٦٤) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج ١، ص ١٨٤.

(٦٥) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ١٤٦.

ألفاظ خاصّة في أحاديث آحاد يمكن نظرياً أن تخصص تلك الألفاظ العامة.

والمثال المشهور هنا هو الآية ٦ من سورة المائدة، وهي: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ وهو تعبير عامّ لا يحدّد أيّ ترتيب معيّن للغسل، غير أنّ هناك عدداً من الأحاديث الشريفة تصف كيف كان النبيّ (ﷺ) يتّبع ترتيباً معيّناً على الدوام في وضوئه، فهنا رفض الحنفيّة إيجاب ترتيب معيّن للوضوء (واعتبروا الترتيب مستحبّاً) بناء على نظريّتهم أنّ اللفظ العامّ في الآية المذكورة «قطعيّ» لا يجوز تخصيصه بأحاديث «ظنّية»، بينما فرضت كلّ المذاهب الأخرى الترتيب، لأنّهم اعتبروا الترتيب المحدّد المذكور في الحديث الشريف مخصصاً للمعنى العامّ المذكور في الآية[٦٦]، أمّا مالك فإنّه وافق على التقييد على أساس أنّ عمل أهل المدينة يؤيد أحاديث الآحاد في هذه الحالة، وأمّا من دون التأييد بعمل أهل المدينة (أو بقياس معتبر) فإنّ مالكاً يعتبر الحديث معارضاً للآية، وهو بهذا مرجوح.

وإن كان لي من تعليق هنا فهو أننا نرى من تحليل معايير «العموم والخصوص» أنّ هناك توجّهاً عامّاً بين فقهاء السلف للأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما، وقد زاد هذا التوجّه من الجمود الذي كان يقيّد طريقة الاستنباط اللغوي البحت ـ الحَرفيّ أصلاً. ويلاحظ المرء في استنباط الأحكام بالطريقة اللغوية الصرفة أنّه لا يكاد يوجد اعتبار في النظرية للظروف المحيطة بالحالات المدروسة التي يمكن أن تؤثر في الحكم كذلك، وهذا ضيق النظرة لاعتبارات الواقع خاصة في مسائل السياسة.

كذلك، فإنّ قدراً كبيراً من البحث في موضوع الزكاة مثلاً كان يركّز على أمور مثل: هل ندفع زكاة على العسل أو الخيل ولم يردا في النصوص المتفق عليها؟ وهل الشجر داخل في لفظ الزرع؟ وهل المسكين يشمل الفقير أم يختلف؟ وهل الزجاج أو النحاس أو الملح من الركاز (أي الكنز الدفين)؟ وهل البقر الذي تجب فيه الزكاة من السوائم؟ وهل الذهب المحلّق (أي مصبوباً في شكل دائري) جائز؟ إلى آخر قائمة تلك الأسئلة التي تغفل القضيّة الحقيقيّة والمقصد الحقيقيّ من نظام الزكاة، ألا وهو أنّ الزكاة نظام

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

اقتصادي واجتماعي للتضامن والتكافل بين الأغنياء والفقراء، وهذا الاعتبار هو الأولى في إدخال كل ما هو «ثروة» في الزكاة بصرف النظر عن الأشكال والأسماء والصور.

كذلك، فإنّ الأحكام المتعلّقة بالمحاكم والقضايا لا يصح أن تكون مقيّدة فقط بالاستنباطات من محض الألفاظ التي تتناول عدد الشهود أو أشكال البيوع أو أنواع القرائن، وإنّما ينبغي أن تراعي تطوّر المجتمع وتقوم على حاجته وتستهدف المقصد العام و«المطلق» فعلاً من وراء أي نظام قضائي، ألا وهو تحقيق العدل. ولكننا نجد أنّ كثيراً من الفقهاء اقتصروا في هذا المجال على الرجوع أصلاً إلى قواعد التخصيص والتقييد ودلالات الألفاظ والتعبيرات، بدلاً من الرجوع أصلاً إلى قواعد العدالة والمصلحة العامة كإطار حاكم للفهم والتطبيق.

صحيح أن الاستنباطات اللغويّة من ألفاظ القرآن الكريم قد تكون ضروريّة لتحديد أفعال العبادة المحضة، إلا أنّها لا يجوز اعتبارها مصادر كافية للحكم في أمور السياسة، والتي تتعلّق بالمصالح العامّة وتندر فيها العبادات المحضة، وإنّما يجب التعامل مع هذه القضايا بمنهجية تعتمد أساساً على القيم الأصيلة والمقاصد المتغياة، وتحكم هذه القيم والمقاصد على الفهم والتطبيق لنصوص القرآن الكريم، كما سيفصّل المبحث الآتي في سياق اعتبار مرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية.

خامساً: مرجعية مقاصد الشريعة.. حيث تتكامل المرجعيات[٦٧]

أبدأ الحديث عن مقاصد الشريعة بتقرير أن قناعتي التي وصلت إليها من خلال البحث وطلب العلم هي أن مقاصد الشريعة هي المنهج الذي ينبغي له أن يكون أصلاً مرجعياً رئيساً في القضايا السياسية والسياساتية، نحكم به على فهمنا وتطبيقنا كل المرجعيات الإسلامية السالفة الذكر جميعاً في هذا المجال تحديداً، من فهم القرآن والسنة إلى استدعاء التاريخ والفقه.

---

(٦٧) استخدم هذا المصطلح «مرجعية مقاصد الشريعة» منذ فترة، ثم أسعدني توارد الأفكار بيني وبين أخي المفضال المقاصدي الأستاذ الدكتور نور الدين الخادمي، وقد قرأت له حديثاً بحثاً يستخدم فيه المصطلح نفسه. انظر: نور الدين الخادمي، «فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد،» مجلة الأمة الوسط (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين)، العدد ٤ (٢٠١٣).

وإنزال هذه الشريعة لم يكن عبثاً ـ معاذ الله ـ ولكنه لتحقيق مصالح وغايات وأهداف ومعانٍ معينة، من أهم هذه المقاصد والمعاني العدل؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، واللام في «ليقوم» هي «لام السببية»، وبالتالي فالعدل مقصد وهدف رئيس من إرسال الرسل وإنزال الكتب أصلاً، وهو من مقاصد الشريعة «العامة» و«الكلية»، بالإضافة إلى مقاصد أخرى ذكرها العلماء في نظرياتهم المختلفة مما نقدمه هنا بإيجاز[٦٨].

ومقصد العدل ورفع الظلم هو الذي إذا مات إنسان ونيته الخالصة لله أنه في سبيل تحقيقه فهو شهيد، كما ذكر في حديث الرسول الكريم (ﷺ) عن: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر (أي ظالم) فأمره ونهاه فقتله»[٦٩].

والمقاصد بهذا المعنى هي من الفقه للشريعة، وهي نظرية وفهم عميق وضروري لهذه الشريعة يستنبطه العلماء وتتطور معانيهم المستنبطة مع تغير زمنهم وعصورهم. وبالتالي فمقاصد الشريعة لها تاريخ مصطلحي طويل ونظريات متعددة لا يتسع المقام لتفصيلها[٧٠]، ولكننا سوف نلقي الضوء هنا على بعض التقسيمات الأساسية التي لا خلاف عليها، ألا وهي التي تتعلق بالضرورات، والحاجيات، والتحسينيات.

أما الضرورات، فمعناها مسائل «حياة أو موت» كما نقول في كلامنا المعاصر، والشيء الضروري هو الذي يتوقف عليه بقاء الناس أو هلاكهم. وأما الحاجيات، فهي تأتي بعد الضرورات وتشمل كل ما يحتاجه الناس مما لا يدخل تحت المسائل الضرورية الوجودية، فهي حاجات استهلاكية لكنها مطلوبة ومهمة، والقسم الثالث هو التحسيني أو الكمالي أو المسائل الاستهلاكية غير الأساسية أو الضرورية، ودرجات المصالح هذه كلها مما أتت الشريعة لتحقيقه في دنيا الناس واستهدفت توفيرها على مستويات مختلفة.

---

(٦٨) انظر مثلاً: عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها.

(٦٩) رواه الحاكم من حديث جابر وصححه.

(٧٠) لي في هذا العلم أبحاث متواضعة عديدة. انظر مثلاً: عودة: فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ومقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية.

أما الضرورات، فقد قال العلماء المتخصصون في هذا المجال أن الضرورات الشرعية هي «عصمة» أو «حفظ» أو «حماية» المصالح الآتية: الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، على خلاف في بعض تفاصيل الترتيب والمصطلحات.

والإمام الغزالي له كلام مهم يدور على أن الحفظ هذا له جانب إيجابي وجانب سلبي: الجانب السلبي هو الحفاظ على المصلحة من النقص والتضييع، والجانب الإيجابي هو الحفظ من باب التنمية والتزكية، وينبغي مراعاة الجانبين في التطبيق والتفعيل(٧١).

فمثلاً، حفظ الدين المقصود به حماية أصل الدين، أي أصل الإيمان بالله (ﷻ)، لأن كل شيء في الإسلام له علاقة بالدين، لكن حفظ الدين - بهذا المعنى أي الأولوية الأولى في ما نزلت الشريعة لتحقيقه من مصالح وغايات - هو حفظ أصل الإيمان بالله من ما ينقضه من عقائد وأفكار، وهذا للمسلمين.

أما لغير المسلمين، فحفظ الدين في حقهم مكفول وضروري في الشريعة أيضاً لأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا(٧٢)، عن طريق حفظ أصل حرية الاعتقاد عندهم، والقرآن صريح في قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦](٧٣) ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وهذه آيات مطلقة واضحة محكمة على أن غير المسلم لا يصح أن يُكره على الإسلام أو على أيّ من أحكامه الخاصة بالمسلمين، وهذا من حفظ الدين في حقه على مستوى الدولة والنظام العام، وتعبير الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور عن المعنى نفسه

---

(٧١) مزيد من التفصيل في المراجع السابقة.

(٧٢) تسمى في الفقه «قاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وهي مقولة لشيخ الإسلام ابن تيمية ولغيره في مواضع مختلفة، وليست حديثاً ولو أن المعنى صحيح. انظر: أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحرير عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ٦١٨، وعلاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ج ٧، ص ١١١.

(٧٣) ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي أن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية الدينية.

هو «حرية الاعتقادات»[٧٤].

أما حفظ النفس فيتعلق بحفظ الحياة البشرية في الإسلام، بصورها ومراحلها كلها، ويتعلق بدرء ما يفوّت هذه الحياة من قتل وما يؤدي إلى الضرر البدني والنفسي بأشكاله كلها، مثل أن يفقد الإنسان أحد أعضائه أو تفقد الحامل جنينها أو شيء يؤدي بالإنسان إلى المرض مثلاً، ثم يتعدّى المقصد المذكور ذلك المعنى السلبي إلى معنى إيجابي يتعلق بشرعية كل ما من شأنه أن ينمّي صحة الإنسان ويوفّر الوقاية من الأمراض والعلل والأوبئة، وما إلى ذلك.

بل إن حفظ النفس في الإسلام يتعلق أيضاً بحفظ أشكال الحياة المختلفة كأمم الحيوان والنبات ومكونات البيئة[٧٥]، فالتعديّ على الحياة بشتى صورها محرّم في الشريعة بصرف النظر عن ورود النصوص فيها بألفاظ العموم أو الخصوص، والإبقاء عليها مشروع ومقصود.

وأما حفظ العقل فربطه العلماء قديماً بقضية تحريم الخمر في الشريعة وقالوا إن هذا يعني حفظ العقل من الغياب عن الوعي بكل مسكر أو مخدر مهما كانت الأسماء والمسميات وبغض النظر عن طريقة الصنع والمواد المؤثرة «الشديدة» التي اعتبرت «عللاً منضبطة» في الفقه التقليدي.

---

(٧٤) أما قضية «حد الردة»، فهي عندي قضية خلافية ذات تفاصيل متشعبة، وأفضل ما كتب فيها في عصرنا كتابا الشيخين طه العلواني ويوسف القرضاوي. انظر: طه العلواني، **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣)، ويوسف القرضاوي، **جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥)، وخلاصة رأيي الخاص في هذه المسألة أن الإسلام لم يكن ليضع سيفاً على رقبة المرتد حتى يقول لا إله إلا الله، لأن هذا لا يرجعه مسلماً وإنما يجعله من المنافقين وهو ما لا تقصده الشريعة بالتأكيد! وما ورد في هذا الباب من عقوبات هي عقوبات على جرائم أخرى صاحبت الردة وليست الردة وحدها، كما ذكر أساتذتنا. والقرآن مملوء بالإشارات إلى أناس ارتدوا على عهد النبي (ﷺ) ولم يحاول قتلهم أحد، إلا أن يكونوا محاربين معتدين. راجع مثلاً أسباب النزول في الآيات الآتية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧]، و﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦]، و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ [آل عمران: ٩٠]، وغيرها كثير في الكتاب والسنة.

(٧٥) انظر مثلاً: يوسف القرضاوي، **رعاية البيئة في شريعة الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

ولكن حفظ العقل في الإسلام في حقيقته وكما يبين القرآن هو أيضاً معنى إيجابي أوسع من المعنى السلبي للحفظ والحماية، لأنه يتعلق بمفاهيم «تنموية»، كطلب العلم والحفاظ على عقول الناس من الخرافة والشعوذة والاتباع الأعمى والحرص على البراهين والأدلة العقلية في كل مسألة (أياً كان المنهج العقلي والفلسفي)، ولو كانت المسألة هي وجود الله تعالى أو صدق الرسل صلى الله عليهم وعلى محمد وسلم، ومحاربة عقلية القطيع والإمعة، والحفاظ على عقول النشء، إلى غير ذلك من المعاني.

أما حفظ النسل، فلا يتعلق في الشريعة بالحفاظ على نسب الأولاد إلى أبيهم فحسب، بل يضاف إلى ذلك حفظ الطفولة وحفظ الأسرة بمعنى الحماية السلبي وبمعنى التنمية الإيجابي أيضاً وفي آن واحد. ففي واقعنا المعاصر، الأسرة هي الأساس في الحفاظ على الأمة وفي تنشئة الأولاد وتربيتهم، ولذلك فحفظ النسل كمفهوم اتسع في الاجتهاد المعاصر في مقاصد الشريعة ليشمل حفظ الأسرة ـ كما ورد في الكتابات المعاصرة ـ وكل ما يتعلق بها من نظم اجتماعية وثقافية وقانونية.

وأما حفظ العرض، فهو مفهوم يمتد كذلك وراء كونه متعلقاً بالحفاظ على سمعة الإنسان ـ رجلاً كانت أو امرأة ـ من أي قذف أو تجريح أو تشهير أو اتهام أو تجسس، إلى أن يكون متعلقاً بكرامة الإنسان و«حقوق الإنسان الأساسية» كما نعرفها اليوم في المواثيق الحقوقية المعاصرة.

ولكننا هنا ينبغي أن نفرق بين حقوق الإنسان الأساسية التي يتفق عليها كل البشر (كحق الحياة وحرية الاختيار والحماية من التعذيب وحرية التعبير والعدالة القضائية، إلى آخره)، وبين تطبيقات لهذه المعاني في الثقافات المختلفة قد تختلف بين أهل الشرق والغرب وبين المسلمين وغيرهم ـ من دون أن يلزم أن تجبر أي ثقافة الثقافات الأخرى على تبنّي مفاهيمها وتطبيقاتها التفصيلية أياً كانت. ولكننا نرى أحياناً بعض الدول ذات النفوذ أو ذات الغنى والثروة تحاول أن تفرض ثقافتها الخاصة على الآخرين باسم حقوق الإنسان، وهذا الأمر في معرض الحديث عن السياسة يحتاج إلى تنويه، وينبغي أن يدافع المسلمون فيه عن هويتهم وأصالتهم.

وأما حفظ المال فهو في الفقه التقليدي يتعلق بالعقوبات التي فرضتها

الشريعة على السرقة والغش والاحتكار والاختلاس، ولكن المعنى المعاصر الفقهي يضيف بعداً إيجابياً يمتد إلى حفظ الحقوق والملْكيات (بما فيها الحقوق والملْكيات الفكرية)، وحفظ الاقتصاد من الانهيار والبطالة والتضخم، وقس على ذلك.

وللشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ طرح تأسيسي حول «ضرورات الفرد» و«ضرورات الأمة»؛ إذ قال إن مصلحة الأمة مقدمة على مصلحة الفرد، وبالتالي فإن دين الأمة ونفسها وعقلها ونسلها وعرضها ومالها مقدّم كله على دين الفرد ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله. وهذا معنى مهم كذلك في التطبيق والتفعيل للشريعة خاصة في مجال الأولويات والسياسات، والمسألة تحتاج إلى توازن وتوسط ونظر بعيد.

وأما الحاجيات، فهي قضايا ومصالح يحتاج إليها الناس على درجة أقل من الضرورات، لأنها ليست مسائل حياة أو موت، وقد ضرب العلماء أمثلة على هذه الحاجيات كالزواج والسفر والتجارة، بمعنى أنه لا يموت الشخص إذا افتقد وسيلة المواصلات أو الزواج أو التجارة، وهكذا.

ولكنّ بعض الأصوليين قالوا أيضاً إن «الحاجة إذا عمّت نزلت منزلة الضرورة»، أي إنه إذا كان هناك كساد عام في التجارة أصبحت التجارة ضرورة، وإذا كان هناك كساد عام في الزواج أصبح الزواج ضرورة، وهكذا.

وهذه الحاجيات ـ إذاً ـ مهمة ولكنها تأتي بعد الضرورات ولا تتقدم عليها في سلم الأهمية والاهتمام. والنظر إلى «مبادئ الشريعة» لا بد من أن يراعي هذا الترتيب ولا يخل به في الفكر والتطبيق، وهو ترتيب منطقي على أي حال يتفق عليه العقلاء.

وأما التحسينيات، فمن فضل الله (ﷻ) وكرمه ووده أن جعل من أهداف الشريعة ومقاصدها أن تحسّن حياتنا وتجملها حتى بالكماليات، وليس فقط بما نحتاج إليه على سبيل الضرورة أو الحاجة، وذلك كتزيين البيوت والمساجد وتعبيد الطرقات، وكأمور الترفيه المباح والروائح الطيبة والطعام والشراب والشهوة المباحة، والأثاث المريح والألوان الجميلة وما إلى ذلك، وتحقيق هذا كله من مقاصد الشريعة وأهدافها ولكنه يأتي في

المرتبة التي تلي الحاجيات، وتقدم لها وتمهد، ولا يصح أن تتقدم عليها في سلم الأولويات والاهتمامات والميزانيات والسياسات.

وبالإضافة إلى هذا التقسيم المشهور من تقسيمات المقاصد، هناك تقسيمات أخرى تتعلق بما يسمى الكليات العامة، فقد قال العلماء إن العدل من مقاصد الشريعة الكلية، وقالوا إن مراعاة الفطرة أي الطبيعة البشرية التي فطر الله عليها الناس من مقاصد الشريعة الكلية كذلك، وقالوا إن مراعاة السنن الإلهية بمعنى النظم والقوانين الكونية التي جعلها الله (ﷻ) حاكمة على حركة الكون والحياة - قالوا إن الشريعة تتغيا مراعاة هذه القوانين ولا تقصد أبداً أن تصطدم معها، وذكروا «حفظ نظام الأمة» ضمن المقاصد الكلية العامة التي تستهدفها الشريعة بتفاصيلها المختلفة، مما له أهمية خاصة في باب السياسة الشرعية.

ومن معاني الكليات العامة التي ذكرها علماء المقاصد كذلك: السماحة، والتيسير، والحكمة، والمصلحة العامة، والتعاون، والتعايش، والتكافل، والأمانة، والتطوع، وغير ذلك من القيم المجتمعية التي نسميها اليوم «قيماً مدنية» مؤيدة لثقافة التعددية وداعمة لازدهار المجتمع المدني.

إذاً، فالرجوع إلى «مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها» هو رجوع إلى هذه المعاني كلها والغايات المذكورة أعلاه، والتي تغيّتها الشريعة وراعتها كمصالح وحقوق مطلقة وكأولويات قيمية. وهذا الرجوع إلى المبادئ ميزته أنه لا يختلف فيه العقلاء نظراً إلى أن هذه المقاصد «مراعاة في كل ملة» - على حدّ تعبير الإمام الشاطبي - رحمه الله - ويقبلها العقل السليم بداهة ولا يجادل فيها أياً كانت ديانته أو أيديولوجيته، وهي إذاً أرضية مشتركة بين القوى السياسية كافة في أي مشروع سياسي عام.

على أن هناك أجزاءً اجتماعية «تعبّدية» من الشريعة الإسلامية (أحكام المساجد والأخلاق الاجتماعية وأحكام الأحوال الشخصية مثلاً) لا يسع المسلمين أغلبيات أو أقليات، ولا في أي بلد ولا تحت أي سلطان أن لا يلتزموا بها، ولا يكفيهم فيها أن يعود المشرّع القانوني إلى «المبادئ العامة» والمعاني المطلقة، بل لا بد للمسلم سواء فردياً أو باسم بالقانون إن أمكن، لا بد من أن يعود إلى التفاصيل والأركان والشروط والأسباب والموانع

المحددة التي نصت عليها الشريعة، وذلك على ألا يخرج تفسير النصوص التفصيلية عن المبادئ والمقاصد الكلية المذكورة ـ وهكذا تكون الموازنة بين النصوص المحددة الثابتة والمقاصد الكلية العامة، كما ذكرنا في القسم الديني المدني الذي ذكرناه في الفصل الأول.

ولا يمكن أن نتحدث في هذا العصر عن السياسة الشرعية أو «تطبيق الشريعة» من دون أن ننظر إلى السنة نظرة مقاصدية، فنفرق بين ما كان من قرارات وتصرفات النبي (ﷺ) على سبيل التشريع، وما كان على سبيل بشريته المحض وليس للتشريع، وما كان على سبيل «الإمامة»، أو ما نسميه في لغة العصر «السياسة والسياسات» ـ كما أشرنا سابقاً في معرض الحديث عن السنة ونفصله هنا.

أما التشريع فهو وحي إلهي ثابت لا يتغير، وأما ما كان منه (ﷺ) على سبيل الفعل البشري اليومي (كالذي لا تشريع فيه من الملابس والأطعمة والأشربة والأدوات والأدوية الطبية ووسائل السفر والأثاث والزينة والمسكن، إلى آخره)، فهو لا يلزم الناس إلا أن يقلده (ﷺ) بعض الأفراد على سبيل المبالغة والاقتداء والمحبة في خاصة نفوسهم، وأما ما كان على سبيل السياسات ـ بأنواعها المختلفة ـ فالعبرة فيه هنا بالمعاني والمبادئ والمقاصد التي ذكرناها آنفاً لا بالأشكال والأحكام والسابقات والقرارات المحددة.

وهنا يذكر العلماء تقسيماً آخر من مقاصد الرسول (ﷺ) فيسألون: هل قصد (ﷺ) التشريع في قضية معينة أم لم يقصد التشريع؟ وهذه دوائر متقاطعة، فهناك أشياء لا بد من أن الرسول (ﷺ) قد قصد فيها التشريع، وهي معروفة، كالصلاة لأنه قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وكالحج لأنه قال: «خذوا عني مناسككم».

وهناك أفعال لا بد من أن يدرك كل مسلم أن الرسول (ﷺ) لم يقصد بها التشريع لأمته، كحبّه لبعض الأطعمة دون غيرها، أو تطببه (ﷺ) بما تطببت به العرب، أو لبسه الثوب الأبيض والعمامة، فلم يقل: كلوا القرع كما آكل، ولا اكووا الجروح بالنار كما أكوي، ولا البسوا العمامة كما ألبس، ولا ازرعوا كما أزرع، ولا ابنوا بيوتكم كما أبني، فهذه كلها من

العادات أي أنها تفعل عن طريق «الجبلّة» البشرية، والأفعال «الجبلية» هي أفعال بحكم بيئته هو (ﷺ)، وما يلزمها من جغرافيا وتاريخ - ليس إلا، والمقصود فيها هو ما ينفع الناس بحسب الظروف والبيئات والأذواق.

ولكن هناك مساحة مهمة في سياق كلامنا هذا اختلفت فيها الأنظار، وهي مساحات نسأل فيها: هل قصد الرسول (ﷺ) بفعل معين أن يكون تشريعاً لكل مسلم أم لم يقصد أن يكون كذلك، أم هو تشريع لمجموعة معينة لها اختصاصات معينة؟ وهو موضوع دقيق ومهم في سياق هذا البحث[٧٦]، وهذه المساحة بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي هي نفسها مقسَّمة إلى أقسام.

فالإمام القرافي في كتابه **الفروق** (وهو كتاب مهم) قد فرّق بين أنواع من تصرفاته (ﷺ)، فكتب - رَحِمَهُ اللَّهُ - يقول:

«فرق بين تصرفه (ﷺ) بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة... وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة... فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف فيها بطريق الإمامة دون غيرها»[٧٧].

إذاً، ما قاله الرسول (ﷺ) أو فعله على سبيل التبليغ هو ملزم لكل مسلم شرعاً (أما قانوناً فهو موضوع مختلف وهو يعود إلى نظام الدولة وما لا يزعزع النظام العام كما أسلفنا)، وما قاله على سبيل القضاء أي وهو يحكم بين متخاصمَيْن في قضية فهذا يعود إلى القضاة فقط وليس إلى كل الناس أي على سبيل «السابقات القضائية» بما لها وما عليها، وما قاله على سبيل الإمامة أي على سبيل «السياسة» أو ما قد نسميه اليوم السياسات أو القرارات التنفيذية أو الإجراءات أو التدابير السياسية أو السلطوية، فهذا للإمام أو هو اليوم للأمة في النظام الشوري المنشود.

---

(٧٦) انظر: علي الخفيف، «السنة التشريعية،» في: محمد الطاهر بن عاشور [وآخرون]، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، تحرير محمد عمارة، في التنوير الإسلامي؛ ٥٦ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠١).

(٧٧) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق (مع هوامشه)**، تحرير خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٣٥٧.

وهناك مسائل معروفة في الفقه يفرق العلماء فيها بين ما يجوز «للإمام» وما يجوز لكل أحد من المسلمين، لكن الشاهد هنا أن ما اتخذه النبي (ﷺ) من تصرفات أو أفعال بقصد الإجراءات والسياسات لا يلزم المسلمين إلا في سياقه المحدّد وليس في كل سياق، وما يلزم من هذه التصرفات لكل المسلمين هو المقاصد والغايات والمعاني التي تغياها الرسول (ﷺ) من تصرفاته الشريفة، وليس بالضرورة تفاصيل القضية بين المتخاصمين أو تفاصيل المعاهدة مع عدو معين أو تفاصيل السياسات في مختلف أنواع السياسات، لأن العبرة هنا بالمصلحة العامة، وهو ما يتغير زماناً ومكاناً وظروفاً.

فمثلاً، حين قسّم النبي (ﷺ) الجيش إلى ميمنة وميسرة ووسط، فهذا من باب السياسة، أو «الإمامة» بالمصطلح الشائع، وعلى هذا فلا يلزم هذا التقسيم للمسلمين في كل زمان ومكان، بل لهم أن يقسموا الجيش أي تقسيم يرونه مناسباً، وما يلزم هنا هو القصد والمبدأ وهو حسْن تقسيم الجيش لصالح المعركة.

ومثال آخر في هذا المعنى نفسه هو قضية تقسيم الغنائم على الرغم من أنه مذكور في كتاب الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]. وعلى الرغم من أن هذا الحكم مذكور في القرآن بلفظ «واضح» و«عام» و«محكم»، إلا أن النظر إلى المقاصد يدلنا على أن هذا الحكم هو من باب «السياسات» ليس إلا، لأن النبي (ﷺ) قد قام بهذا التقسيم للغنائم لأهداف ومقاصد معينة تتعلق بتوزيع هذه الغنائم على الجيش، كأنها مرتبات ومكافآت ودخول لأفراد الجيش.

فإذا قررت الأمة اليوم في بلد ما أن تغير ذلك النظام النبوي على صاحبه الصلاة والسلام إلى رُتَب عسكرية ولكل رتبة مرتّب مختلف وشروط للترقية إلى آخره، فهذه المرتّبات والترقيات وهذا النظام الجديد لا يتعارض مع نظام الغنائم، لأن نظام الغنائم هو سياسة أصلاً وليس شريعة لازمة، والنبي (ﷺ) كان قصده فيه السياسة، وبالتالي فاتباعنا الشرعي هنا ليس

اتباعاً حَرفياً وإنما اتباعاً مقاصدياً معنوياً، ولا يقول عالم اليوم بوجوب تقسيم الغنائم بالطريقة المذكورة في القرآن أو السنة، لأن هذه وسائل انتهى عصرها.

وتتشابه هذه المسألة تماماً مع مسائل يكثر حولها الجدل وهي قرارات نبوية على صاحبها الصلاة والسلام قصد بها فقط مقاصد سياسية معينة تتعلق بغير المسلمين في المجتمع آنذاك، كمسألة الجزية على غير المسلمين، واستعباد الأسرى، وتفاصيل المعاهدات، وإرسال الرسل برسائل معينة، وغيرها من القرارات السياسية التي لم يقصد به الرسول (ﷺ) التشريع كتشريع ملزم للمسلمين إلى يوم الدين، وإنما قصد بهذه المسائل والإجراءات كلها وأمثالها مقاصد وأهداف معينة، وإذا تحققت هذه المقاصد في عصر آخر بوسائل أخرى فهذه الوسائل مشروعة أيضاً إسلامياً؛ ذلك لأن هذه المسائل ليست عبادات وليست مقصودة في حدّ ذاتها، ولهذا فإننا ينبغي أن نستوعب جيداً في هذا العصر أن هناك نصوصَ وسائل ونصوصَ مقاصد، وينبغي أن نفرق بين الوسائل والمقاصد، ولو كان نصاً في كتاب الله تعالى.

فمثلاً، حين يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فرباط الخيل هذا وسيلة، على الرغم من أنه مذكور في القرآن، وليس كل ما هو مذكور ومنصوص عليه في القرآن صراحة يصبح غاية في حد ذاته بحَرفيته ووسائله، بل لا بد من أن يسأل العلماء المجتهدون السؤال الآتي: هل هذا من باب الوسيلة إلى غاية؟ أم إن هذا من باب الغاية المقصودة في حدّ ذاتها؟

فإن كان من باب الوسيلة كالخيل أو الغنمية أو الجزية، فالوسائل تتغيّر بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وإن كان من باب الغايات فالغايات ثابتة لا تتغير وهذا اعتبار مهم حين نفكر في تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر.

وأكرر هنا أن هذه «السياسات» لا تدخل فيها المسائل الشرعية الثابتة التي قصد بها «التعبّد»، أي العبادة الخالصة والاتباع الحَرفي، وذلك وكما يقول الشاطبي:

«الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه»[٧٨].

وهذا الفهم يعطي مرونة في فهم الشريعة الإسلامية نحن أحوج ما نكون إليها في هذا العصر، ولكن الأصل في التعبّديات التي تكون بين الإنسان وربه (ﷻ) هو الالتفات إلى الأشكال والصور لأن هذه الطاعة من العبد للرب مقصودة لذاتها.

وقول الشاطبي «الأصل» هو لأن هناك استثناءات، فقد قال العلماء كالطوفي وهو من أئمة المذهب الحنبلي إن المقدرات تعبديات ثابتة: «وهي الأرقام المنصوص عليها بلفظ يتفق الناس على أنه واضح محكم»، ولو كانت في المعاملات. يعني مثلاً اثنان ونصف أو خمسة أو عشرة في المئة والنسب عموماً في مسائل الزكاة، وعدد الطلقات ثلاثاً، وثلاثة أشهر للعدة، وتقسيم المواريث، إلى آخره، أي إن ما كان من الأرقام المقدرة المحددة التي اتفق على تفسيرها المسلمون من دون احتمال لخلاف أو تأويل فهي من العبادات ويجب أن نأخذها بالتعبد، لأن التعبد مقصود فيها.

وعلى الرغم من أن هذه المعاملات المذكورة تتعلق بالأسرة وتتعلق بالزكاة وهي معاملات بين الناس في المجتمع، إلا أنها معاملات فيها معنى عبادة لأنها فرائض وواجبات دينية محتومة.

ولكن التوسيع غير السليم لمنطق «التعبديات» غير مقبول، ويؤدي إلى حَرفية ضارة، فمثلاً يقف الحَرفيون في مسألة الزكاة على الأصناف المحددة للزكاة التي وردت في حديث النبي (ﷺ)، كما نرى عند ابن حزم الظاهري مثلاً أو عند من يفتي اليوم بعدم جواز إخراج زكاة الفطر مالاً. وهذا النظر الضيق إلى النصوص دون مقاصدها وغاياتها ومعانيها يؤدي إلى أن من يملك خمسة من النوق يدفع زكاة لأن النوق منصوص عليها، وفي المقابل من يملك بئر بترول مثلاً لا يدفع زكاة لأن البترول لم يرد في النص، ومن يملك

---

(٧٨) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦.

الذهب يدفع زكاة ومن يملك الألماس لا يدفع على الرغم من أنه أثمن، ويستلم الفقير زكاة الفطر زبيباً أو شعيراً ولا يستلم الزكاة نقداً على الرغم من حاجته إليه وعدم حاجته إلى الزبيب والشعير، وهكذا. وهذا النظر باطل لأنه مناف للعدل المقصود أصلاً من شريعة الزكاة.

ولكن هذه الطريقة الحَرفية في التفكير أنتجت من الفتاوى الظاهرية قديماً وحديثاً ما هو أقرب إلى النكات منه إلى الفتوى، ولا تصلح لأي تفكير جاد في تطبيق الشريعة في عصرنا. فمثلاً، على الرغم من جلالة قدر الإمام ابن حزم كفيلسوف كبير وإمام عظيم في الفقه وفي الأصول وفي تاريخ الأديان وفي الحديث بل وفي الشعر والأدب كذلك، إلا أنه علق مثلاً على الحديث الذي ورد عن النبي (ﷺ) عن الرجل الذي بال في الماء فقال (ﷺ): «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد»[٧٩]، علق ابن حزم عليه أنه إذا بال في إناء ثم صبه في الماء فالماء لا ينجس، وهو عجيب! وعلق شيخ مذهبه داود الظاهري على المسألة نفسها أن النجاسة مختصة ببول الإنسان، وأن الغائط ليس كالبول في هذا الحكم، وهو أعجب!

أو كتعليق ابن حزم على الحديث الذي بيّن فيه النبي (ﷺ) أن إذن البكر في زواجها يكفي فيه أن تصمت ـ أي حياءً، فقال (ﷺ) للصحابة في الحديث المعروف: «إذنها صُماتها»، فعلق ابن حزم في كتابه **المحلّى بالآثار** أنه لو كسرت الفتاة صمتها وقالت «نعم» بطل عقد الزواج!

ومنهج التفكير في تطبيق المعاملات الإسلامية والسياسات في واقعنا المعاصر إذا أخذنا فيه بهذه الظاهرية والحَرفية وصلنا إلى نتائج غير منطقية وغير مقبولة، كما نرى في عصرنا من بعض الاتجاهات الإسلامية، والذين سمّاهم أستاذنا الشيخ القرضاوي «الظاهرية الجدد»، والتي كان منهم فتاوى «سياسية» حَرفية عجيبة، كتحريم بقاء الفلسطينيين في أرضهم المحتلة لأنها أصبحت «دار حرب»، وتحريم مبدأ الانتخابات لاختيار ممثلين عن الناس في مجالس تشريع القوانين بحجة أن الحكم لله، وتحريم تولي المرأة القضاء أو الوزارة وتحريم بل تجريم سياقة المرأة السيارة بحجة درء الفتن، والفتوى

---

(٧٩) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٤٤، من حديث أبي هريرة.

بفرض الجزية على غير المسلمين في الدولة المعاصرة، وعدم فرض الزكاة على العملات الدولارية أو النقدية عموماً، وفرض السمع والطاعة للأمراء وإن جلدوا الظهور وسرقوا الأموال ظلماً وبهتاناً، وغير ذلك من الفتاوى التي تستند إلى حَرفيات لعلها أعجب منطقاً وأسوأ أثراً من حَرفية ابن حزم وداود في مثال الطهارة الذي ذكرناه.

وفي المقابل، إذا أخذنا بالمنهج الذي ينظر إلى المقاصد والمعاني والمبادئ فقط من دون وضع ضوابط وقيود على معانيها الفضفاضة، كالتعبديات والمقدرات والقطعيات وغير ذلك من ضوابط الاجتهاد التي ذكرناها، وصلنا إلى معانٍ عامة تحتمل كل شيء تحت معنى الحرية أو الفطرة أو الرحمة أو حتى العدل، فما نحتاج إليه هو منهج وسط بين هذا وذاك في التعامل مع ما نعرفه من هدي الرسول (ﷺ) ومن نصوص القرآن.

وبناء على هذه المرجعية المقاصدية، فإنّ سنة النبيّ (ﷺ) لا بد من أن تصنّف إلى ثلاثة أقسام:

(أ) السنة التي هي بيان النبيّ (ﷺ) المباشر للرسالة السماويّة، وهي ما سمّاه القرافي «التصرّف بالتبليغ» ـ كما ذُكر آنفاً.

(ب) السنة التي هي اجتهادات صحيحة ولكنها ذات أغراض محدّدة، مرتبطة بالحالات الراهنة بما فيها الأغراض السياسية التي تدخل في مسائل السياسة الشرعية وليست نقلاً مباشراً للرسالة السماويّة، فالأحاديث من هذه الفئة يجب أن تفهم وتطبّق في ضوء مقاصدها لا بحَرفياتها وأسمائها.

(ج) السنة التي تقع في مجال الحياة البشريّة المعتادة وما يتّخذ النبيّ (ﷺ) من قرارات بشأنها، أو يتصّرف حيالها، وهي ما وصفه ابن عاشور على أنّه حال «التجرد من الإرشاد».

ومنهج التعامل مع الأحاديث الشريفة من زاوية المقاصد والمبادئ يوجب إدراكاً شموليّا كلياً لحياة النبيّ (ﷺ) وأقواله، ولا بد من أن نفتح المجال هنا لنقد متون روايات أحاديث متناقضة بوضوح لا لبس فيه مع القيم الإسلاميّة الواضحة والمجمع عليها. ومثل هذا النقد أو حتى التأويل لمتن الحديث من باب عدم التواؤم مع الكليات يتقدم خطوة عن النقد «بشذوذ

المتن» وهو معيار استخدم في علوم الحديث التقليديّة في عمليّة «تضعيف المتن».

فالحكم بشذوذ المتن هو عادة على حديث متعارض مع حديث آخر (سواء على لسان الراوي نفسه أو غيره) ويكون المجتهد غير قادر على توفيق الدلالة (أي الدلالة اللغويّة) للحديثين أو توفيق العلتين في الحديثين، وعندها فإنّ الحديث الأقلّ قطعية يعتبر شاذّ المتن يقال عنه إنه «مخالف للأصول» أو «ليس عليه العمل» أو «مرجوح»، ولو كان مروياً في الصحاح.

ولكن ما نطرحه في معيار «الشذوذ المنهجيّ» يقتضي أن الحديث الشاذ ـ ولو كان مروياً في الصحاح ـ هو الذي لا يتوافق مع المبادئ القرآنية الثابتة والأصول الراسخة والمقاصد الكلية للإسلام، كما يتبيّن من خلال الفهم الكلي للنصوص، وليس من باب «التعارض» الجزئي في العلة أو الدلالة فقط، وهكذا فإن هذا النوع من الشذوذ يمكن أن يكون المصطلح الذي يطلق على الطريقة التي انتهجها كثيرون من المعاصرين في نقد مرويات أحاديث لا تتوافق مع مبادئ القرآن وكلياته[٨٠].

وهذه الطريقة في التعامل مع روايات الحديث من خلال معيار المقاصد يمكن أن تسهم في سد فراغ حيوي في رواية الحديث الشريف عموماً، ألا وهو الفراغ الناشئ عن عدم ذكر سياق النصّ وقصة الكلام وظروفه المحيطة. فالأكثرية الساحقة من الأحاديث المروية عن النبيّ (ﷺ) هي عبارة عن جملة

---

(٨٠) انظر مثلاً: طه جابر العلواني، «مدخل إلى فقه الأقليّات،» <http://www.alrashad.org/ issues/12/12-Alwani.htm>؛ محمد الغزالي: السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٩ و١٢٥، ونظرات في القرآن (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١)، ص ٣٦؛ عبد المنعم النمر، الاجتهاد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.])، ص ١٤٧؛ حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٧؛ جون مقدسي، «فحص الحقيقة للاستحسان كطريقة للتفكير الفقهي الإسلامي،» مجلة UCLA للقانون الإسلامي والشرق أوسطي، العدد ٩٩ (خريف ٢٠٠٣ ـ شتاء ٢٠٠٤)؛ أ. وموتوشو، «مشكلة الأمر في أصول الفقه» (أطروحة دكتوراه، جامعة أدنبره، ١٩٨٤)؛ لؤي صافي، إعمال العقل ـ من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١٣٠؛ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩)، ص ٢١، و

Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*, Culture and Civilization in the Middle East (Surrey, UK: Curzon, 1999), p. 1.

أو جملتين فيها جواب عن سؤال أو سؤالين، من دون ذكر للسياق التاريخيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئي الذي يتعلق بذلك الحديث أو رواته أو أبطال قصته، مما كان واضحاً للصحابي الراوي أو الصحابية (ﷺ)، ومما قد يؤثر بعد عصرهم في فهم مدلولات رواياتهم أو يحرفها عن أصول الإسلام الأصيلة من عدل وسماحة وتيسير ومساواة ومصلحة خاصة مع تغير الزمان والمكان والظروف الواقعية.

وقد بنى الطاهر بن عاشور - رحمه الله - على كلام الإمام القرافي المذكور آنفاً وتوسّع في تصنيف التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، فأضاف إلى قصد التّشريع والفتوى: قصد القضاء، وقصد القيادة، وقصد الإرشاد (وهو أوسع من التشريع)، وقصد المصالحة، وقصد الإشارة على المستشير، وقصد النصيحة، وقصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، وقصد تعليم الحقائق العالية، وقصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم)[٨١].

وتوسيع بن عاشور المذكور لدلالة الأحاديث الشريفة يزيد من مستوى «المقاصديّة» عمّا كانت عليه في مناهج وطرق استنباط الأحكام في ما سبق، ويزيد قدراً من المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها. وهذا المنهج هو منهجنا المختار في مقاربة الأحاديث التي أوّلها الناس حَرفياً ليصدروا أحكاماً في قضايا السياسة الشرعية قد لا تراعي مصالح الأمة أو تعطيها الأولوية المطلوبة.

وأكثر المذاهب والفقهاء يقيسون حكماً جديداً على حكم قديم بناء على العلّة التي يقوم عليها الحكم، وليس بناء على «المقصد» أو «الحكمة» من وراء الحكم. وكان دافع الفقهاء في ذلك هو المحافظة على «الانضباط» الفقهي من خلال علّة الحكم، ويقصدون بانضباط العلة ثبات أساس ومدار الحكم مع تغيّر المكان والزّمان، وبعبارة أخرى فإنّه من أجل الحفاظ على الشكل على المستوى الإجرائيّ، فإنّ الفقهاء يقرّرون أنّ العلة من وراء الأحكام يجب أن تكون «علامة» أو «وصفاً ظاهراً» لا يتغيّر أبداً مع

---

(٨١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشرعية (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، الفصل السادس.

الظروف. وحتّى أولئك الفقهاء الذين يعللون الأحكام بما يسمى «الحكمة»، يضعون شرطاً لذلك أنّ تلك الحكمة يجب أن تكون «منضبطة»[٨٢].

غير أنّ التحليل المتأنّي لمفهوم «الانضباط» الذي يشترط أن تتصف به العلّة يظهر لنا أنّ كثيراً من الأوصاف التي علق عليها الفقهاء الأحكام كانت عادات قابلة للتغير ولا يمكن تعريفها بشكل دقيق، وهو ما بيّنه ابن قدامة، الفقيه الحنبليّ الكبير[٨٣].

وانتقد ابن قدامة ـ مثلاً ـ المثل المشهور في هذا الباب من كتب الأصول وهو أن الصائم المريض يفطر بناء على «انضباط العلّة» وهي المرض، فكتب يقول: «المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره»[٨٤]، والواقع أنّ حجّة ابن قدامة تنطبق على كثير من العلل التي يدّعي فيها الانضباط وهي ليست كذلك لأنها تدور مع الحكمة المقصودة.

ونكرر هنا أنه على الرغم من صعوبة ضبط العلة، إلا أن «الظنّية» التي ينطوي عليها استقراء المقاصد منعت الفقهاء من قبولها كعلل قطعية لها «حجية» مستقلة، ولعلّ أكثر الفقهاء كانوا تحت تأثير المنطق اليونانيّ، وخاصّة منطق أرسطو حينما وافقوا على إعطاء «الاستنباط» مكاناً فوق «الاستقراء» ليكون أداتهم في الوصول إلى «اليقين المنطقيّ».

وكان أرسطو قد بيّن أنّ الاستقراء يمكن أن يكون إمّا تامّاً (أي حين يشمل كل الحالات ذات العلاقة) وإما ناقصاً (حين لا يشمل كل الحالات ذات العلاقة)، وهكذا فقد اقترح أنّه بناء على «قطعية الاستقراء التام» و«ظنّية الاستقراء الناقص» فإنّ الاستقراء ليس هو الأداة التي تفيد اليقين

---

(٨٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٥، ص ٤٢.

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٤٢.

(٨٤) المصدر نفسه.

المنطقيّ[٨٥]. وهذه الحجّة نفسها استخدمها الفقهاء بحَرفيّتها في مختلف المذاهب، بدءاً من الرازي والغزالي وانتهاء بالسيوطي والآمدي[٨٦].

وهكذا فإنّ القياس الجزئي الشكليّ الذي بني على دليل واحد، قد أعطي مكانة فوق المفاهيم الكلية المبنيّة على المقاصد، والتي تقوم على أدلة كثيرة لا دليل واحد لأنها تقوم على المعرفة المسحيّة الاستقرائيّة، الذي هو استقراء ناقص بطبيعة الحال. ولكن كثرة الأدلة المستقرأة على المقاصد خاصة في قضايا السياسة الشرعية تزيد من احتماليات «القطع» للمقاصد إلى أكثر من احتماليات القطع لدلالات الألفاظ في النصوص المتعلقة بها، ويكون إذن القياس على المقاصد أولى بمصالح الناس خاصة في قضية السياسة الشرعية[٨٧]، وهو معنى مهم من معاني المرجعية التي نقصدها هنا.

هذا وقد كانت المذاهب التي تبنّت الاستحسان قد حاولت أن تحل إشكالية الشكلية في القياس[٨٨]، غير أنّي أعتقد أنّ أصل الإشكالية ليس في شكلية القياس كما رأى أهل الاستحسان، بل ـ أيضاً ـ في تعريف العلة الحَرفيّ «المنضبط» أصلاً، وهو التعريف الذي كثيراً ما يضيّع «المقصود» من وراء الحكم نفسه. وهكذا فقد كان الاستحسان عند تلك المذاهب يبدو لي أنه تغاضٍ عن شكليّات «الدلالات» اللفظية في حالات معينة وتطبيق مباشر للمقصد كمدار للحكم. وعلى أي حال فالاستحسان الذي طبقه الفقهاء على كثير من مسائل السياسة الشرعية هو أقرب إلى المنهج المقاصدي الذي يحقق مصالح الناس، والذي هو هدف السياسة أصلاً، والعودة إلى المقصد مباشرة في تلك القضايا أولى من نظرية الاستحسان.

وسد الذرائع من الأدوات الأصولية التي يكثر الرجوع إليها في المناهج

---

(٨٥) أرسطو، **أعمال أرسطو**.

(٨٦) انظر مثلاً: الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ٣، ص ١٣٣؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحرير عبد الوهاب عبد اللطيف، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.]) ج ١، ص ٢٧٧؛ الحج الحلبي، **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، ج ١، ص ٨٦، وحسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ١٤٩.

(٨٧) انظر: عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**.

(٨٨) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج ٥، ص ١٤٨.

الحَرفية القديمة والمعاصرة، ورجع إليها عدد من الفقهاء المعاصرين في قضايا التعددية السياسية بشكل فيه غلوّ ـ كما سيأتي. وسدّ الذرائع هو مجرد منطق من طرق التفكير في الفتوى اعتبرها بعض الفقهاء «مصدراً» (ولو كان ثانوياً) للتشريع، خاصّة في المذهب المالكيّ[٨٩]. وأغلب الفقهاء لا يذكرون سدّ الذرائع كدليل مستقلّ، وإنّما يجعلون معناه تحت أصل المصلحة[٩٠]، ويشمل سدّ الذرائع حظر عمل مشروع ومباح لأنّه قد يكون وسيلة تؤدّي إلى عمل غير مشروع أو إلى ضرر بالمقاييس الشرعية[٩١]. وقد ذكر الفقهاء من مختلف المذاهب أنّ العمل المحظور من باب الذريعة لا بد من أن يكون احتمال أن يؤدّي إلى حرام أكبر من عدم احتمال ذلك. وقد قسم المالكية احتمالات الحرام أو الضرر إلى أربعة مستويات قطعي وغالب ومحتمل ونادر[٩٢]، والأمثلة الآتية ذكرها فقهاؤهم في معرض التمثيل لمراتب الاحتمال الأربعة المذكورة، أوردها هنا من باب مناقشة السياقات التاريخية لتلك الأفكار.

شاع مثال على عمل يؤدّي إلى نتائج ذات ضرر قطعي أو «متيقّن»، ألا وهو حفر بئر في طريق عام، والذي رأى الفقهاء أنه لا محالة سوف يؤذي الناس، ويتّفق الفقهاء على سدّ الذريعة في هذه الحالة، ولكنّهم اختلفوا حول ما إذا كان حافر البئر في هذا المثال يكون ملزماً بالتعويض عن أيّ أذى يصيب الناس بسبب فعله، والخلاف هنا يدور حول ما إذا كان تحريم فعل ما يستتبع شرعاً إلزام من يفعله بالأضرار الناجمة إذا ما قام بهذا الفعل أم لا.

وأمّا المثال على عمل يكون احتمالُ أن يؤدّي إلى حدوث ضرر احتمالاً «نادراً» كما ذكر الإمام الشاطبي، فهو بيع العنب حتى مع العلم أنّ عدداً محدوداً من الناس قد يستخدمونه لصنع الخمر. ويتّفق العلماء كذلك على أنّ سدّ الذرائع لا يطبّق في هذه الحالة، لأنّهم رأوا أن منافع هذا البيع أكبر من ضرره لأن الضرر يحدث في أحوال نادرة نسبيّاً[٩٣].

---

(٨٩) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٢٦٨.

(٩٠) صلاح الدين عبد الحليم سلطان، **حجية الأدلة الاجتهادية الفرعية** (القاهرة: سلطان للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٥٢٢.

(٩١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ص ٢٤٦.

(٩٢) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٢٧١.

(٩٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٢٤٩.

وأما المثال على ضرر «غالب الاحتمال» ـ بحسب ما أورد الفقهاء ـ فهو بيع السلاح في زمن ما سمي اصطلاحاً بالفتنة وبيع العنب لصانع الخمر[٩٤]. فالمالكيّة والحنابلة اتفقوا على سدّ هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّهم رأوا أنّ الضّرر يجب أن يكون «متيقناً» حتى تبرّر سدّ الذريعة.

وأما المثال على الضّرر «المحتمل» ـ كما أورده الفقهاء ـ فهو سفر المرأة وحدها من دون محرم، أو العقود السليمة شكلاً ولكنها تتخذ وسيلة أو حيلة للمعاملة بالرّبا[٩٥]، وهنا أيضاً اتّفق المالكيّة والحنابلة على سدّ هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّ الضرر غير «متيقّن» ولا «غالب الاحتمال».

والواقع أن هذه الأمثلة التي سقناها تُظهر أنّ الحكم على احتمالية الذرائع أو الوسائل يخضع لسياقات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة وبيئيّة، وليس لقواعد ثابتة. ذلك أن «سفر المرأة وحدها»، و«بيع السلاح»، و«بيع العنب»، وما إلى ذلك من أفعال يمكن أن تؤدّي إلى ضرر محتمل في بعض السياقات، ولكنها أفعال سليمة العواقب بل مفيدة للناس في أحوال أخرى كثيرة، لهذا فإنّ تصنيف الأفعال بحسب احتمالات ضررها في أقسام حتمية لا يلزم.

وهناك أصل مقاصدي مهم في مسألة الذرائع وهو أن الذرائع كما تسد لدرء المفاسد يمكن أن تفتح لتحقيق المصالح، وطرح بعض المالكيّة أصلاً سموه «فتح الذّرائع» بالإضافة إلى أصل «سدّ الذّرائع»[٩٦]. فقد قسّم القرافي الأحكام إلى «وسائل» و«مقاصد»، ورأى أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد

(٩٤) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٩٦) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: **الذخيرة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٥٣، و**الفروق (مع هوامشه)**، ج ٢، ص ٦٠، برهان الدين ابراهيم ابن علي بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول القضية ومناهج الأحكام**، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٢٧٠.

محرّمة يجب سدّها، بينما الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد حسنة يجب فتحها[٩٧].

وأمّا ابن فرحون (ت. ٧٦٩هـ/١٣٦٦م) وهو مالكيّ أيضاً، فقد طبّق فكرة القرافي حول «فتح الذرائع» على عدد من الأحكام[٩٨]، وهذا منهج أصولي وفقهي مهم خاصة في القضايا التي تتعلق بالشأن العام. وعلى هذا فإنّ المالكيّة لا يحصرون أنفسهم في الجانب السلبي من إصدار الأحكام بحسب «مآلاتها الأخلاقية»، وهو تعبير نستعيره من الفلسفة الأخلاقيّة، وإنّما يوسّعون من طريقتهم في التفكير لتشمل الجانب الإيجابيّ من المآلات، وهو ما عبّروا عنه بفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، وإن لم تكن تلك المقاصد قد ذكرت في نصوص الوحي بشكل صريح كدلالات لفظية.

ونختم هذا القسم الذي رأينا أن نستطرد فيه بعض الشيء في الحديث عن نظريات مقاصد الشريعة وقضايا الاجتهاد وأصول الفقه نظراً إلى ما سيأتي في الفصل التالي من قضايا فقهية، والخلاصة أنّ درجة صواب أي اجتهاد في مجال السياسة الشرعية يجب أن يحددها مستوى «مقاصديته»، أي مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة نظرياً وفلسفياً، وكذلك، فإنّ صواب أيّ فتوى يجب أن يحدّده مستوى تحقيقها للمقاصد في أرض الواقع ودنيا الناس.

والاختيار بين الآراء الاجتهادية، والذي كان يجري في السابق بناء على ترتيب مسبق للحجّيات والمصادر (كأنواع الدلالات، والإجماع، والقياس، ورأي الصحابي، وعمل أهل المدينة، إلى آخره، على خلاف بين المذاهب في حجية هذه الأدلة وترتيبها)، يجب في عصرنا هذا ـ وقد تضاعفت الحاجة إلى اجتهادات جديدة ـ أن يجري أساساً بناء على تحقيق المقاصد كمرجعية أولى في مسائل السياسة الشرعية، بصرف النظر عن مذهب الفقيه التاريخي أو ميوله النفسية. أما إذا كانت دلالة أحد المقاصد تعارض دلالة مقصد آخر، فالمقصد الذي يظهر أنّه الأعلى والأهم ـ بناء على ترتيب الأولويات المعروف ـ هو الذي يجب أن يتقدم.

---

(٩٧) القرافي: الذخيرة، ج ١، ص ١٥٣، والفروق (مع هوامشه)، ج ٢، ص ٦٠.

(٩٨) ابن فرحون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠ وما بعدها.

وخلاصة هذا الفصل الذي أسهبنا فيه في الحديث عن «مرجعيات إسلامية» بمعانٍ مختلفة، أنّ المرجعية الإسلامية الأولى في تحديد الفلسفة والمنهج والمصدر والهدف والمدار في عملية كلٍّ من الاجتهاد الفكري والفقهي في أمور السياسة جميعاً وبالتالي مرجعية الدولة المدنية التي نراها مهمة في هذه المرحلة من تاريخنا الإسلامي هي: مقاصد الشريعة الإسلامية، وسنستصحب هذه المرجعية في المناقشة الآتية حول قضية التعددية السياسية في الدولة المدنية.

الفصل الثالث

الدولة المدنية سياسياً: التعددية في ضوء مقاصد الشريعة

هذا الفصل يفصّل في موضوع الخصيصة ذات الأولوية في المرحلة الحالية من خصائص الدولة المدنية التي وصلنا إليها في تحديد مفهومها، ألا وهي: التعددية السياسية. وقد اطلعت على كل ما استطعت العثور عليه مما كتب في موضوع التعددية السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر، بين آراء للعلماء والفقهاء والمفكرين والباحثين والقيادات السياسية الإسلامية، وبين الدراسات والبحوث والمحاضرات والكتب التي خصّصت لهذا الموضوع، وخلصت إلى أن تناول جلّ أصحاب الفكر الإسلامي لمبدأ التعددية السياسية في ما سمّوه «الدولة الإسلامية» هو تناول من خلال نظرة تجزيئية إقصائية، وأن الذين انتقدوا الفكر الإسلامي من زاوية أو أخرى وقعوا هم أيضاً في تحيزات تجزيئية إقصائية، وبالتالي فالمقدمات المنهجية التي ذكرناها في الباب الأول فيما يتعلق بالمنهجية المنظومية الكلية لتحليل المفاهيم وكذلك المقدمات المنهجية التي تتعلق بمرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية، هي كلها في نظري أسس منهجية مطلوبة لإصلاح ذلك الخلل في تناول الموضوع فكرياً، وبالتالي إصلاح النظم السياسية التي ترتبت على ذلك الفكر وأثرت سلباً من خلاله في واقع الناس.

ثم إن مفهوم «التعددية» نادراً ما يُطرح في دائرة أوسع من دائرة تعدد الأحزاب السياسية التي تتنافس على السلطة، وسوف نعرض جانباً من الجدل الطويل حول مشروعية وجود أحزاب سياسية أصلاً داخل الدولة «الإسلامية» أو عدم مشروعيته. ولكن سنن الله تعالى ودرس التاريخ وحقائق الواقع تدلنا على أنّ التعددية في معناها الحقيقي ضرورة سننية وثقافية واجتماعية قبل أن

تكون نظاماً حزبياً نتفق أو نختلف معه، بل نرى أن التعددية المجتمعية والثقافية هي الضمان والحماية والأساس لتعددية سياسية حقيقية، حزبية كانت أم غير حزبية.

وبصرف النظر عن النتائج التي وصل إليها المؤيدون والمعارضون لمسألة التعددية الحزبية في «الدولة الإسلامية»، فقد رأيت في هذا الفصل أن أقسم الآراء بحسب المنهج المتبع في الاجتهاد الفكري لا بحسب النتائج العملية لهذه الاجتهادات قبولاً أو رفضاً للتعددية الحزبية، ذلك لأن غياب التعددية المنشودة في نظري هو أساساً بسبب الإشكالية الفكرية في تناول الموضوع، وبالتالي فلا بد من التعامل النقدي مع المنهجيات المختلفة حتى يمكننا تصور مفهوم شامل للتعددية السياسية في الدولة المدنية واستصحاب النتائج المنهجية في التعامل مع موضوعات السياسة الأخرى.

أولاً: المنهج الحَرفي في خدمة الاستبداد

مر بنا سابقاً تحليل بعض المناهج الأصولية المعمول بها في الفقه المعاصر، أدّى قصورها إلى أنواع ودرجات من الحَرفية والجمود وعدم الواقعية سواء في فهم النصوص الشرعية أم الاستدلال بها أو القياس عليها. وقد وجدنا من خلال هذا البحث أن أغلب من يرفضون التعددية السياسية مبدئياً يستندون إلى فهم حَرفي لنص شرعي أو حكم فقهي، بل وجدنا أيضاً بعض من يؤيد التعددية السياسية استناداً إلى المنهج الحَرفي نفسه كذلك، وهو أيضاً غير مقبول لأنه يعزز منهج تفكير لا يتسق مع منهج التفكير الذي يستند إلى مقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها كمرجعية وفلسفة، والذي نعتبره ضرورة فكرية واجتماعية من أجل تعددية حقيقية راسخة وليست عارضة براغماتية مؤقتة.

والحق أنه لا توجد نصوص شرعية مباشرة سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة على صاحبها الصلاة والسلام ـ تحدد ملامح نظام سياسي إسلامي معين ولا آليات عمل هذه النظام تداولاً للسلطة ولا تحديداً للسلطات ولا صنعاً للقرار، وبالتالي فالمقصود الشرعي من هذا «السكوت التشريعي» هنا هو أن يظل هذا الميدان مفتوحاً للاجتهادات المتجددة كل

يبني رأيه على تجربته الخاصة ووعيه العام بمجريات الأحداث السياسية الآنية والتاريخية[1].

وقد انتشرت في عصرنا معالجات حَرفية لنصوص يراها أصحابها متعلقة بموضوع التعددية السياسية، وهي على الرغم من تعلقها بالشريعة من الناحية النظرية، إلا أنها واقعياً قد أدّت إلى تعزيز الاستبداد السياسي والضرر بمصالح الناس وهي بالتالي غير شرعية وغير سليمة.

والنظرة الفاحصة إلى تلك النصوص التي استندوا إليها تدلنا على أنها تتناول مفاهيم لا تنطبق على الواقع السياسي اليوم ولكنها تقحم عليه تجاوزاً لسياقات النصوص الموضوعية والتاريخية، كنصوص الولاء، والبيعة، والعهد، والطاعة للأمير، وذم الاختلاف، والتنازع، والتفرق، والتنابذ، والحلف، والحزب، والفرقة، والجماعة، والبدعة، والسنة، إلى آخره. وتلك المعالجات الحَرفية نتيجتها العملية ـ عن قصد أو غير قصد ـ هي تعزيز الواقع الاستبدادي السائد، وبالتالي لا بد من الرد عليها لتعبيد الطريق للدولة المدنية المنشودة.

١ ـ الحَرفية في فهم نصوص الولاء والبيعة والعهد والطاعة

وأول ما يستند إليه الحَرفيون في الحكم على التعددية السياسية ـ بعد أن قصروها على التعددية الحزبية ـ هو النصوص الشرعية الواردة في قضايا «الولاء والبراء» و«البيعة» و«العهد» للإمام و«الطاعة» له، إلى آخره. وعلى الرغم من شكلية هذا التناول وعدم انطباق المعاني الأصلية ـ العقدية بالأساس ـ لهذه المفاهيم على الموضوع، إلا أن أصحابه يدّعون أن هذه المعاني «مناطات» للحكم بالمعنى الشرعي، ويقيسون عليها للحكم على ما سموه «التحزب المذموم»، وهو ما يؤدي إلى إشكاليات عملية حقيقية ليس فقط في شرعية التحزب السياسي بل وفي أسلوب التعامل مع الأحزاب السياسية وكأنها كلها خارجة عن الإسلام ولو كانت «إسلامية».

وما كتبه عثمان بن معلم وأحمد إمام نناقشه هنا كمثال واضح على هذا

---

(١) انظر: عاطف عدوان، «التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر،» مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، السنة ١٦، العدد ١ (٢٠٠٢).

الاتجاه؛ حيث يقولان إن الحركات والأحزاب الإسلامية لا تخلو من المحذورات التي هي بمنزلة «تنقيح المناط في الحكم على جماعةٍ مَّا بأنَّها مُتَحَزِّبة تَحَزُّباً مذموماً»، وذكرا عدداً من تلك المحذورات[٢]، منها عقد الولاء والبراء على ما لم يعقده الله عليه من الكينونة داخل الحزب، أو تأييده وإن لم ينتظم فيه، مع أنَّ أصل الولاء يُعْطَى المسلم لمجرَّد كونه مسلماً، ويزاد فيه لحسن إيمانه وتقواه وصحة منهجه، وبحسب علمه بالحق ونصرته له، ويُعَادَى الشَّخص لإخلاله بمقتضيات الإيمان وتعصُّبه للباطل وأهله، وأشارا إلى كلام ابن تيمية في موضوع الولاء والبراء[٣].

ثم استشهد الباحثان المذكوران بما ورد في القرآن الكريم من هذه المصطلحات، فذكرا قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقول السّعدي في تفسيرها: «﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ﴾ أي: ذكورهم وإناثهم، ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ في المحبَّة والموالاة والانتماء والنصرة، ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وهو اسم جامع لكُلّ ما عرف حسنه من العقائد الحسنة والأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة، وأوّل مَن يدخل في أمرهم أنفسهم، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، وهو كُل ما خالف المعروف وناقضه من العقائد الباطلة والأعمال الخبيثة والأخلاق الرذيلة، ﴿وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ﴾ أي: لا يزالون ملازمين طاعة الله ورسوله على الدوام، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ﴾ أي: يدخلهم في رحمته ويشملهم بإحسانه»[٤]. . ونلاحظ هنا عمومية هذه النصوص الشرعية وعدم تعلقها بالموضوع السياسي المطروح أصلاً.

وقد انتقد الدكتور صلاح الصاوي استحضار قضية الولاء والبراء في

---

(٢) انظر: عثمان بن معلم محمود وأحمد بن حاج محمد عثمان، التحذير من التفرق والحزبية (مقديشو: مركز أهل الحديث في الصومال، [د. ت.]).

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ١١، ص ٥١٢.

(٤) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ص٣٠٣.

موضوع «التعددية السياسية في الدولة الإسلامية»، فكتب يقول: «موالاة الإيمان لا يقطعها النزاع، بل ولا يقطعها الاقتتال، لقد بلغ النزاع بين السلف مبلغ الاقتتال في بعض الأحيان، ولكن هذا لم يقطع موالاة الإيمان بينهم بل كان يوالي بعضهم بعضاً، ويترحم بعضهم على بعض ويصلون على القتلى من الفريقين ونحوه، فإذا كانت موالاة الإيمان لا يقطعها التقاتل فكيف يقطعها تنافس سياسي ينشد مصلحة الأمة والتمكين لأهل القوة والأمانة فيها في إطار من القواعد الضابطة للتعامل، والمانعة من البغي أو الاستطالة؟»[٥].

والشيخ القرضاوي مثلاً في كتابه من فقه الدولة في الإسلام قد فنّد التبسيط في تلك النظرة الحَرفية من دون اعتبار لموقف المتحزب. كتب يقول: «ومن الشبهات التي أثيرت كذلك: ما قيل من أن وجود أحزاب داخل الدولة الاسلامية يقسم ولاء الفرد بين حزبه الذي ينتمي إليه ودولته التي بايعها على السمع والطاعة والنصرة والمعونة... هذا صحيح إذا كان الفرد سيتخذ موقف المعارضة للدولة في كل شيء والتأييد لحزبه في كل شيء. وهذا ما لا نقول به».

ثم اقترح الشيخ معياراً ضابطاً فقال: «إن ولاء المسلم إنما هو لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۝ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٥ ـ ٥٦]... إن إنتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم، أو جمعية، أو نقابة، أو اتحاد أو حزب لا ينافي انتماءه للدولة وولاءه لها. فإن هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والمحظور كل المحظور هو اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١].. وإذا كان النمط الحزبي المعهود هو تأييد الفرد لحزبه في مواقفه، وإن اعتقد أنه مبطل بيقين، ومعارضة الدولة وإن اعتقد أنها على حق، فهذا ما لا

---

(٥) صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢).

نقره ولا ندعو إليه، وما ينبغي تعديله إلى صيغة تتفق وقيم الإسلام وأحكامه وآدابه»[٦].

ومن المفاهيم التي استحضرت بالحرف لا المعنى وبالشكل لا المضمون في هذا الباب: البيعة. فقد كتب أيضاً عثمان بن معلم وأحمد إمام يقولان إن أخذ البيعة كعهد للحزب أو لزعيمه بقصد الربط بين أفراد مجموعة الحزب وإحكام تنظيمهم ليُنطلَق بهم إلى تنفيذ أهداف الحزب، يجعل المسلمين لا يخلو حالهم من أمرين[٧]: إما أن يكون لهم إمام ثبتت ولايته بإحدى الطُرق المعتبرة عند أهل السُنَّة، فلا يجوز إحداث بيعة أخرى، قال رسول الله (ﷺ): «مَن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر». وقال (ﷺ): «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»، أو أن يكونوا متفرقين متحزِّبين فلا يُتَّبع أحد هذه الأحزاب في الفرقة، ولا يُبايع أحد المتنافسين من أهل الشوكة، وهي الحال التي سأل عنها حذيفة حين قال: فإن لَمْ يكن لهم جماعة ولا إمام؟ فأجابه النبيُّ (ﷺ) بقوله: «فاعتزل تلك الفرق كلها»[٨].

ثم ذكرا صنفاً آخر سموه «مَن لا شوكة لهم» وهم: «لا يحصل بهم مقصود الإمارة من إنصاف المظلومين، وتأمين السُبُل، وإقامة الحدود، وإيصال الحقوق والولايات إلى أهلها، وهم بالتالي أبعد من أن يُبَايَعُوا»، واستشهدا بكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية عن طاعة الإمام الذي يقول فيه: «إنَّ النبي (ﷺ) أمر بطاعة الأئمة الموجودين المعلومين الذين لهم سلطان يقدرون به على سياسة الناس، لا بطاعة معدوم ولا مجهول، ولا مَن ليس له سلطان ولا قدرة على شيء أصلاً. كما أمر النَّبيُّ (ﷺ) بالاجتماع والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف، ولم يأمر بطاعة الأئمة مطلقاً، بل أمر بطاعتهم في طاعة الله دون معصيته»[٩].

---

(٦) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٧) انظر: محمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية.

(٨) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢٨.

(٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ١١٥.

وهنا نرى في معرض الاستشهاد الحَرفي بنصوص البيعة أن المؤلفيْن يدعمان ما نعتبره خطأ تاريخياً من أخطاء فقه السياسة الشرعية، ألا وهي قضية شرعنة حكم من أطلقوا عليه «صاحب الشوكة»، أي إن الباحثيْن هنا يشرعنان للذي يمتلك وسائل عنف أشد وبطش أعلى أن يتولى الحكم، شرعاً لا افتئاتاً، وحقاً لا باطلاً، وهذه إشكالية كبيرة ما زلنا نعانيها في فقه اليوم في ظل حكومات استبدادية عديدة يشرعن لها الفقهاء على هذا الأساس.

وهنا نرى كذلك قياساً مع الفارق ـ أي قياس غير سليم ـ بين بيعة النبي (ﷺ) أو البيعة للخلفاء من بعده، وبين اختيار رئيس أو رئيس وزراء أو أمير أو ملك في دولة وطنية عصرية؛ حيث إن مسألة البيعة لا تنطبق أصلاً على آلية اختيار رأس السلطة التنفيذية، لأن آليات انتقال السلطة سواء بالانتخاب المباشر للأفراد أو الأحزاب أو غير ذلك من النظم يختلف كل الاختلاف عن قضية انتقال السلطة في آلية الاستخلاف والبيعة.

ثم استشهد الباحثان بفتوى للشيخ ابن باز حين سئل: «بعض الطُّلَّاب السلفيين يقولون: لا بُدَّ أن نجتمع على عهد وعلى بيعة لأمير لنا وإن كُنَّا على المنهج السلفي ولسنا في الجماعات الأخرى؟»، فأجاب الشيخ بقوله: «ما يحتاج بيعة ولا شيء أبداً، يكفيهم ما كفى الأولين. الأولون طلبوا العلم وتعاملوا بالبر مِن دون بيعة لأحد»[١٠]. بل واستدلا أيضاً بما قاله الطبري في شرح حديث حذيفة الذي أورده البخاري تحت باب «كيف الأمر إذا لم تكن جماعة»؛ إذ قال: في هذا الحديث أنَّه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزاباً، فلا يتَّبع أحداً في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك، خشيةً من الوقوع في الشر»[١١]. وهذا كله استشهاد في غير محله وقياس مع الفارق على المنوال نفسه.

ولكن البحث الأطول والأكثر تفصيلاً في ما يمكن أن نطلق عليه المنهج الحَرفي في هذا الباب هو ما كتبه الشيخ صفي الرحمن المباركفوري، والذي

---

(١٠) من شريط بعنوان «أسئلة أبي الحسن للشيخين ابن باز وابن العثيمين» سُجِّل بمكَّة المكرَّمة في السادس من ذي الحجة عام ١٤١٦هـ/[٢٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦م].

(١١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١٣، ص ٣٧.

ذكر فيه: «إذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام، فالحزب إمَّا أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره، فإنْ جَعَلَ الإسلام هو الأساس فإنَّ الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسهما أمراً آخر غير الإسلام فإنَّ هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أنَّ الإسلام قد نهى عن الدَّعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها... إذن فلندَع هذا الأساس المنتن للأحزاب، ولا نلوِّث به الإسلام»[12].

وهذا الرفض المطلق للتجمعات والجماعات السياسية كلها الذي يعلنه الشيخ صفي الرحمن ويدلل عليه من خلال دراسته المفصلة، اعتمد فيه كذلك على منهج موازنة المصالح والمفاسد في نظره، وهي موازنة تتغير بتغير الظروف، ونظرة أوسع من النظرة الحَرفية. كتب يقول: «ومن محاسن الشريعة الإسلامية أن شيئاً ما إذا اشتمل على مفسدة ومصلحة فالشريعة تنيط الحكم بالأقوى منهما، فإذا كان الغالب هو المفسدة فهي ترجح جانب المنع على جانب الجواز، وإذا كان الغالب هو المصلحة فهي ترجح جانب الجواز على جانب المنع، وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية ليس هذا موضع تفصيلها. ومقتضى هذه القاعدة العظيمة أن لا يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي إلا إذا كان فيه مصلحة راجحة لا يشك في رجحانها، وأمنت الأمة من الوقوع في فتنة الافتراق والتنازع والتحاسد والتباغض، ومن الخوض في عصبيات جاهلية ونزعات غير إسلامية، وإلا فلا»[13].

وبالتالي فرأي الشيخ هنا منوط بما رآه هو محققاً للمصلحة الراجحة، وهو جيد لأنه يفتح الباب لتطوير المنهجية الحَرفية التقليدية عن طريق اعتبار مسألة المصالح والمفاسد، وهو تطوير مهم بناء على مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي تتجاوز بقوة المنهجية الحَرفية وتنقلها منطقياً إلى ما وراء الحَرف من معنى، وهي نقلة مهمة.

---

(١٢) صفي الرحمن المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام** (بومباي، الهند: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٨٧)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

ويلحق بهذا الباب أيضاً مسألة طلب الإمارة التي اعتبرها البعض أساساً في رفض أو قبول نظام الأحزاب السياسية، فقاسوا بشكل حَرفي خوض حزب سياسي للانتخابات بطلب الإمارة المنهي عنه شرعاً في بعض الحالات، كنهي النَّبِيُّ (ﷺ) عبد الرحمن بن سمرة عن طلب الإمارة، فعنه قال: قال لي رسول الله (ﷺ): «يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة، فإن أُعْطِيتَهَا عن مسألة وُكِلْتَ إليها، وإن أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مِسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عليها»[١٤]، وما ورد عن أبي موسى الأشعري قال: دخلت على النَّبِيِّ (ﷺ) أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: «إنَّا لا نُوَلِّي هذا مَن سأله ولا مَن حرص عليه»[١٥].

ويجدر بالذكر أن الذين اختلفوا مع هذه النتيجة من أهل الفكر الإسلامي المعاصر اتبعوا المنهجية نفسها في القياس، والطريقة نفسها في إصدار «الفتوى» على النظام السياسي بالوجوب أو الحرمة وهو ما لا يصح أصلاً.

فمثلاً، في مناقشة الدكتور صلاح الصاوي في كتابه **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** لهذه المسألة كتب يقول: «لا منازعة في أن الجمهور على أن طلب الولاية مكروه، وأن اجتنابها هو الحزم، وأن ما فيها من المغارم أضعاف ما فيها من المغانم، وأن من حرص على طلبها وُكِّل إليها، كما صرحت بذلك النصوص السابقة، وكما أشارت إليه مقالات أهل العلم في شروح هذه الأحاديث. ولكن هذا الأصل العام يرد عليه استثناء من تتعين عليه الإمارة، كمن يقوم بالأمر عند خشية الضياع، وأنه يكون في هذه الحالة كمن أعطى بغير حرص، بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجباً عليه، وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف (عليه السلام) ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. . . ولهذا الاستثناء يخرج كل من يسعى لطلب الولاية في ظل إطار علماني لإقامة الدين وتحكيم الشريعة، بلا شك أن طلبها في هذه الحالة جهاد متعين»[١٦].

---

(١٤) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (٧١٤٦)، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٢٠.
(١٥) البخاري، المصدر نفسه، حديث رقم (٧١٤٩).
(١٦) الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص ٥٦ ـ ٥٧.

ولكن رأي الدكتور صلاح الصاوي هنا يجعل ما أطلق عليه «الإطار العلماني» حالة خاصة تبيح «طلب الولاية» ويقيس قصة يوسف (عليه السلام) عليها على الرغم من الفروق بين النظام الملكي المصري القديم والنظام الديمقراطي المعاصر. ولكن على أي حال، فإن المنطق الذي استند إليه الدكتور الصاوي يفتح الباب في المذاهب الحَرفية التقليدية لاعتبار المقاصد بمعنى الغايات والمقاصد بمعنى النيات، وهما ضروريان من أجل مقاربة للموضوع المطروح مبدئياً بشكل يناسب العصر.

٢ ـ الحَرفية في فهم نصوص ذم الاختلاف والتنازع والتفرق والتنابذ

وقد حُكم على مسألة التعددية السياسية في شكلها الحزبي من خلال منهج حَرفي في تناول بعض المنهيات الشرعية كالاختلاف والتنازع والتفرق وما إليه، والتي هي بالأساس منهيات عقدية وسلوكية لا تتعلق بالضرورة بالاختلاف داخل النظام السياسي أو حول آليات الانتخاب أو التنازع على الصلاحيات أو ما إليه من مسائل السياسة المجردة.

ونضرب أمثلة سريعة من هذا المنهج الحَرفي، أولها حين سُئِلَ الشيخ ابن عثيمين: هل هناك نصوص في كتاب الله وسُنَّة نبيِّه (ﷺ) فيها إباحة تعدُّد الجماعات الإسلامية؟ أجاب بقوله: «ليس في الكتاب والسُنَّة ما يبيح تعدُّد الجماعات والأحزاب، بل إنَّ في الكتاب والسُنَّة ما يَذُمّ ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]»[١٧].

وقد نقل عثمان بن معلم وأحمد إمام قول ابن تيمية الذي يستشهد به كثيرون ممن يؤيدون التحزب السياسي، وأوّلوه بما يصرفه إلى رأيهم، فقد قال ابن تيمية في كلام له: «وأمَّا رأس الحزب فإنَّه رأس الطائفة التي تتحزَّب، أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصُّب لمن دخل في حزبهم بالحق

(١٧) مجلة الجندي المسلم، العدد ٨٣ (ربيع الأوَّل ١٤١٧هـ/[آب/أغسطس ١٩٩٦م]).

والباطل، والإعراض عمَّن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحقّ والباطل، فهذا من التفرُّق الذي ذمَّه الله تعالى ورسوله، فإنَّ الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن الفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان. وفي **الصحيحين** عن النَّبيِّ (ﷺ) أنَّه قال: «مَثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحُمَّى والسَّهر»»[18].

وهذا النقل المذكور من ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وهو شائع في الأدبيات الإسلامية المعاصرة ـ يفتقر إلى الدقة في قياس الظروف السياسية في عصرنا على الظروف السياسية التي عاش فيها ابن تيمية، ويدل على إشكالية منهجية في الإشارة إلى كلام الفقهاء من تاريخنا ولو كانوا من كبار الأئمة وكأن الفقه التاريخي «مرجعية» قائمة في حدّ ذاتها وحجة شرعية مقبولة في نفسها، وهو ما لم نقبله نظرياً ولا عملياً إلا في إطار مقاصدي سنني، كما ذكر.

ثم نحا الباحثان منحى التأويل لكلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وكأنه حجة في حدّ ذاته يحتاج إلى تأويل ليصرف عن ظاهره للضرورة، فكتبا يقولان: «والمتأمِّل لمقولة شيخ الإسلام، الجامع بين أطراف كلامه يلوح له أنَّ الرئاسة التي يسوِّغها الشيخ هي رئاسة العلم، وزعامة شيخ لحزبه، أي تلاميذه وطلبته الذين يعلمهم ويزكيهم ويربيهم على العلم والعمل كما كانت حياة أئمة السَّلَف، فما مِن أحد من علماء السلف إلَّا كان له تلاميذ وأتباع يعلمهم ويربيهم ويخرجهم على يديه... وليس معنى قول شيخ الإسلام تسويغ الحزبية وزعامتها بالمفهوم المعاصر».

بل ونقل الباحثان تأييداً لكلامهما من كلام الإمام الشاطبي في الاعتصام في ذمِّ البدعة وأهل الافتراق، وما قاله في سياق حديثه عن حديث الاثنتين وسبعين فرقة، على الرغم من أن كلام الشاطبي نفسه ذكر فيه أنّه لا يقصد بالذم الخلاف الواقع في مسائل الاجتهاد وإنَّما يراد به ما سمّاه «الافتراق المقيّد»، أي الذي قيّد معناه بالآيتين التاليتين: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]، وقوله تعالى:

---

(١٨) البخاري، صحيح البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾، وأشباههما من الآيات الدَّالَّة على التفرُّق الذي صاروا به شيعاً أي: جماعات عقدية في الدين نفسه، على حد قول الشاطبي[19].

وهذا الرأي هو ما خلص إليه الباحث الباكستاني خالد إسحاق في دراسته المنشورة في مجلة **المسلم المعاصر** تحت عنوان «الأحزاب السياسية ونمط القيادة في المجتمع الإسلامي»، والذي رد خلالها على خصوم التعددية الذين يستخدمون بعض آيات القرآن الكريم من قبيل الآيات المذكورة أعلاه، موضحاً أن تلك الآيات تركز على الاختلاف في الدين لا في مسائل السياسة، وأن الاختلافات أنواع كثيرة والاختلافات السياسية هي نمط من الاختلافات وليس بالضرورة أن تؤدي دائماً إلى التفرق في الدين[20].

وقد كتب الأستاذ مشير المصري في دراسته المطولة عن التعددية السياسية في الإسلام ناقداً الذين استدلوا في السياق نفسه بمواضع ذكر «الشيع» و«الفرق» في القرآن، فقال: «إن كلمة «شيعة» التي وردت في الآيات، تحمل نفس المعنى الذي تحمله كلمة حزب، أو طائفة، أو فرقة، ولكن استخدام هذه الكلمات لا تصل بنا إلى نتيجة قطعية؛ لأنه كما استخدمت هذه المصطلحات في مقام الذم في الآيات التي استدل بها أصحاب المذهب الأول فقد استخدمت في مقام المدح في آيات أخرى، وتدل على الفئة الراشدة المهدية منها: قال الله تعالى: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الصافات: ٨٣]. فجاءت في الموقع الأول تشير إلى شيعة موسى، وفي الثاني إلى أن إبراهيم كان من شيعة نوح. وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة حزب، فقد جاءت تشير إلى حزب الله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾»[21].

---

(١٩) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٩، وخالد إسحاق، «الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٤٤ (تموز/يوليو ١٩٨٥).

(٢١) مشير عمر المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة** (غزة: مركز النور للبحوث والدراسات، ٢٠٠٦)، ص ١٣٣.

وعلى الرغم من تأييدي لكلام الأساتذة الفضلاء المذكورين هنا في اختلافهم مع الأستاذين ابن معلم وأحمد إمام ومن نهج نهجهم، إلا أن منهجهم في رأيي ما زال يكرس الإشكالية نفسها في الوقوف على حَرفية كلمات النصوص الشرعية المذكورة وكأنها يمكن أن تتناول تفاصيل قضايا السياسة المعاصرة بشكل مباشر، وهو غير دقيق، ومنهجهم هذا يكرس كذلك «إشكالية الفتاوى السياسية»، والتي نناقشها لاحقاً في هذا الفصل.

ثم وقفنا على نمط من الحَرفية التبسيطية في تناول هذا الشأن تتجاوز القياس مع الفارق إلى قياس على نصوص شرعية ليس لها تعلّق بالموضوع لا من قريب ولا من بعيد، كالذين استدلوا على عدم شرعية التعددية الحزبية بما روى الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث أبي ثعلبة الخشني، قال: كان الناس إذا نزل رسول الله (ﷺ) منزلاً فعسكر تفرقوا عنه في الشعاب والأودية، فقام فيهم فقال: «إن تفرقكم في الشعاب والأودية إنما ذلكم من الشيطان» قال: فكانوا بعد ذلك إذا نزلوا انضمَّ بعضهم إلى بعض حتى إنك لتقول: لو بسطتَّ عليهم كساءً لعمَّهم، إلى آخر الحديث(٢٢).

ولا يبدو لي أن هناك مناسبة بين وجه الشبه بين شعاب الجبال وشعاب المذاهب السياسية فضلاً عن أن يكون ذلك مؤثراً في الحكم على هذه المسألة! وإنما ذكرت هذا المثال العجيب لأن هذا المنحى من الخطاب الضحل الذي يرمي إلى الاستهلاك العام في أوساط البسطاء قد شاع في الخطاب الإسلامي الشعبي المعاصر خاصة في سياق «الربيع العربي»، ولم ينتج إلا ضحالة ضارة للغاية في الخطاب السياسي الإسلامي العام، ثم أدى إلى نتائج كارثية نظراً إلى ضغط الجمهور الذي صنعه ذلك الخطاب التبسيطي على صناع القرار أنفسهم لتحقيق أهداف غير واقعية سياسياً.

٣ ـ الحَرفية في فهم نصوص الحلف والحزب والفرقة والجماعة

وبالمنهجية الحَرفية نفسها قيست مسألة التعددية السياسية في صورتها

---

(٢٢) أحمد بن حنبل، المسند (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٢٩، ص ٢٣٧؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، السنن (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٤١؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج ٥، ص ٢٦٩، ومحمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية.

الحزبية على نصوص فيها ذكر مفاهيم شرعية مختلفة عن الحزب السياسي المعاصر في المعنى والمبنى كالحلف والفرقة وما إليها.

كتب الشيخ صفي الرحمن المباركفوري يقول: «إنَّ الإسلام لا يتحمَّل في داخله تنظيماً آخر... ولم يبق عنده مجال لتعدُّد الجماعات والكتلات المتفرقة، بحيث لا يكون لإحداها حقوق وعلاقات بالأخرى حتى يحتاج إلى عقد التحالف بينها»(٢٣)، والشيخ هنا يشير إلى قضية «الحلف» التي وردت في بعض النصوص الشرعية.

وعلى الرغم من أن الأحاديث التي وردت عن الرسول (ﷺ) خاصة في هذه المسألة جاء فيها تحبيذ فكرة الحلف على طريقة حلف الفضول مثلاً، إلا أنه ورد عنه (ﷺ) حديثان ظن بعض الفقهاء فيهما «التعارض» بمعنى «التناقض»: أحدهما أنه لو دعي إلى حلف «مثله في الإسلام لأجاب»، وبعضها جاءت تنهي عن الحلف في الإسلام بلفظ عام مطلق: «لا حلف في الإسلام»، إلا أن أصحاب المنهج الحَرفي أصروا على انتقاء أحد الحديثين وجعل الآخر مردوداً بإطلاق على طريقة الأبيض والأسود التي لا ترى تعدد الأبعاد التي تحدثنا عنها سابقاً، فبعضهم جعل حلف الفضول منسوخاً و«لا حلف في الإسلام» ناسخاً له من دون دليل شرعي، والآخرون جعلوا الحلف والتحالف ـ بمعنى الأحزاب السياسية ـ مفتوحاً بإطلاق، وكل هذا يفتقر إلى الدقة والمنهجية المنطقية السليمة.

ويختار المعارضون والمؤيدون للتعددية الحزبية، بانتقائية غير ممنهجة، من شروح هذه الأحاديث ما يعزز مواقفهم، كالذي نقله عثمان بن معلم وأحمد إمام عن الإمام أبي جعفر الطحاوي؛ حيث كتب يقول: «قول النبي (ﷺ): «لا حلف في الإسلام»، إنما كان منه عند فتحه مكة... عن عبد الله بن عمرو، قال: لما دخل رسول الله (ﷺ) مكة عام الفتح قام خطيباً، فقال: «أيها الناس! إنه ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة ولا حلف في الإسلام»... فأخبر عبد الله بن عمرو أن هذا القول إنما كان من رسول الله (ﷺ) يوم فتح مكة، والذي كان من رسول الله (ﷺ) في المهاجرين والأنصار رضوان الله عليهم من المؤاخاة

(٢٣) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام.

التي حالف بينهم فيها كان قبل ذلك في المدينة، وكان الذي كان من النبي (ﷺ) في خطبته يوم فتح مكة، مما ذكره عبد الله بن عمرو ناسخاً ولم يكن منه (ﷺ) بعد قوله: «لا حلف في الإسلام» حِلفٌ إلى أن قبضه الله صلوات الله عليه»[٢٤].

ولكن قضية الحلف بشكليْها المختلفيْن اللذيْن وردا في الأحاديث الصحيحة، هي أصلاً قضية اجتهادية كان مقصود اجتهاده فيها (ﷺ) في الحالتيْن معاً هو حسن السياسة وتحقيق المبادئ والمعاني الإسلامية في الواقع المتغير، فحين اقتضى الظرف السياسي التحالف مع آخرين ـ وكانوا من كفار مكة ـ من أجل هدف نصرة المظلوم تحالف معهم، وقال لاحقاً إنه لو دعي إلى مثل هذا الحلف في الإسلام لأجاب. ولكنْ هناك سياق آخر مرّ في حياته (ﷺ) حاول فيه بعض المسلمين تكوين حلف خاص بهم مما كان من شأنه تعكير وحدة المسلمين في ظرف كانوا أحوج ما يكونون فيه إلى الكلمة الواحدة والتجمع الواحد، وهنا أتت «لا حلف في الإسلام». وليست الحالة الأولى مطلقة ولا الثانية، وإنما هي قرارات نبوية على صاحبها الصلاة والسلام بقصد التصرف السياسي، نلتزم بمعانيها ومبادئها لا بأشكالها وصورها، كما مر في الحديث عن مقاصد الرسول (ﷺ).

ومن المفاهيم المغلوطة في هذا الباب مفهوم «الفرقة»، فقد سئل الشيخ ابن باز عن الذي يقول بأن الجماعات الإسلامية من الفرق التي أمر النبي (ﷺ) باعتزالها، فأجاب: «الذي يدعو إلى كتاب الله، وسنة رسوله (ﷺ) ليس من الفرق الضالة، بل هو من الفرق الناجية المذكورة فيما روى عوف بن مالك (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) أنه قال: «افْتَرَقَت اليَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةٍ، وَافْتَرَقَت النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةٍ، وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةٍ كُلُّهَا فِي النَّارِ إلا وَاحِدَةً» فقيل: ومن هي يا رسول الله؟ قال: «مِثْلُ ما أَنَا عَلَيْهِ اليَوْمَ وَأَصْحَابِي»، وفي لفظ: «هِيَ الجَمَاعَة». فالضابط هو استقامتهم على الحق... فلا يضر كون هذه تسمى أنصار السنة، وهذه تسمى الإخوان المسلمين، وهذه تسمى كذا، المهم

---

(٢٤) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، حققه وضبط نصه وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٤، ص ٣٠٠.

عقيدتهم وعملهم»[٢٥].

وعلى الرغم من أن تفريق الشيخ ابن باز بين الفرق الضالة والفرق الناجية مفيد في تجنب كثير من التفسيق والتبديع بين الأحزاب والجماعات الإسلامية، ويسهم في التنوع المنشود في إطار الحديث عن الدولة المدنية، إلا أن مفهوم «الفرقة» نفسه وكذلك مفهوم «الجماعة» الذي ذكره، هما من المفاهيم المغلوطة في هذا الباب، لأنهما ـ إن صحّت أحاديث الفرقة الناجية ـ مفهومان عقديان يتعلقان باختلاف في العقيدة، ولا ينطبقان على الجماعات والأحزاب السياسية إسلامية كانت أو غير إسلامية.

وقد ردّ الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** على هذه الطريقة بقوله: «من ذلك ما صدر لبعضهم من حكم أو فتوى تجعل أي تكوين لجماعة، أو انتساب إليها عملاً محرّماً، وابتداعاً في الدين لم يأذن به الله، سواء سميت هذه المؤسسة جماعة أو جمعية أو حزباً، أو ما شئت من الأسماء والعناوين... وهذه جرأة غريبة على دين الله، وتهجم على الشرع بغير بيّنة، وتحريم لما أحل الله بغير سلطان. فالأصل في الأشياء والتصرفات المتعلقة بعادات الناس ومعاملاتهم الإباحة. وتكوين الجماعات العاملة للإسلام منها، بل الصواب أن تكوين هذه الجماعات مما توجبه نصوص الشرع العامة، وقواعده الكلية»[٢٦].

وعلى الرغم من وجاهة رأي أستاذنا وفائدة كلامه في أن الأصل في الأشياء الإباحة وفي دعم المبادرات والجماعات الإسلامية التي تخدم الإسلام وأهدافه، إلا أن تلك المؤسسات والجمعيات والجماعات والأحزاب على الرغم من أصل إباحتها ينبغي أن يكون الحكم عليها من باب المصالح والمفاسد التي تؤول إليها مآلاتها الواقعية، والتي ينبغي أن تقدر بحسب العلوم الاجتماعية والسياسية المتعلقة بها وبناء على المرجعية الأخلاقية المقاصدية التي عرضنا ملامحها، لا بناء على آليات الفتوى بالحل والحرمة، فالأمر كله في دائرة المباح مبدئياً.

---

(٢٥) منقول في: المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة**، ص ١٨٠.

(٢٦) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

٤ ـ الحَرفية في مفهوم البدعة والسنة

ومن الإشكاليات المنهجية التي تظهر في تحريم الحَرفيين فكرة التعددية الحزبية هو استناد ذلك التحريم إلى «بدعية» التعددية السياسية. فقد كتب عثمان بن معلم وأحمد إمام عن مفاسد الأحزاب وذكرا منها بدعيتها، لأنها «تنفرد باسم أو رسم عن منهاج النبوة، وهو عمل مستحدث لم يُعْهَد في الصَّدر الأوَّل»[٢٧].

وقد ناقش الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه من **فقه الدولة في الإسلام** مفهوم البدعة، فقال: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها. وقد حفر الرسول (ﷺ) خندقاً حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، إنما هي من أساليب الفرس أشار بها سلمان (ﷺ)، واتخذ الرسول (ﷺ) خاتماً يختم به كتبه، حين قيل له: إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوماً، واقتبس عمر نظام الخراج، ونظام الديوان، واقتبس معاوية نظام البريد، واقتبس من بعده أنظمة مختلفة»[٢٨].

وقد ردّ الأستاذ مشير المصري على من قال ببدعية التعددية الحزبية بقوله: «ينبغي التحرر من فكرة القائلين ببدعية الأحزاب السياسية، إذ أن ذلك هو الذي يورث الفرقة والاختلاف، ويشرذم الصف المسلم، ويؤثر على مسيرة العمل الإسلامي، وكذلك التحرر من النظرة السطحية والقديمة لفكرة الأحزاب على أنها شر محض، وتبعث الفرقة والتباغض، وأن تتحول هذه النظرة وتتغير إلى ما يتوافق وشرعنا الحنيف، لاسيما وأن الأحزاب المؤطرة بالإسلام أضحت مصدر خير وفأل حرية واستقرار»[٢٩].

وعلق الشيخ محمد الغزالي على هذا الرأي، حين كتب ـ رحمه الله ـ بأسلوبه الخاص قائلاً: «قال لي متعالم كبير إن الانتخابات بدعة! قلت له: وسفك الدم واستباحة الحرمة هو السنة؟ قال: إن الغوغاء لا رأي لهم. قلت: ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا وذاك؟

---

(٢٧) محمود وعثمان، **التحذير من التفرق والحزبية**.

(٢٨) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٩) المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة**، ص ١٦١.

قبلناهم مقاتلين ولم نقبلهم ناخبين؟!»[٣٠].

ولعلّي أضيف أن الإشكالية المنهجية هنا هي في الحَرفية بل والانتقائية في وسم كل جديد لا يروق لآحاد الناس بأنه بدعة لأنه لم يكن موجوداً على عهد الرسول (ﷺ)، وبالتالي خلط الفعل الإجرائي المصلحي بالفعل الشرعي العبادي التوقيفي؛ حيث إن الرسول (ﷺ) قصد إلى ترك الفعل الأول لتطور الزمن وتحقيق المصلحة، وقيد الفعل الثاني بالضوابط الشرعية والأشكال والهيئات المخصوصة. وخلْط هذين النوعين من الأفعال لا يؤدي إلا إلى إشكالات شرعية ومجتمعية كبيرة، أقلها الخلط بين الخلاف السياسي والخلاف الديني، وهو خطير وضار، كما نرى في واقعنا.

٥ ـ الحَرفية في تقليد النظم السياسية التاريخية

لم تبرز مواقف الأستاذ أبو الأعلى المودودي نحو التعددية السياسية في كتاباته المتعددة في مجال السياسة إلا في كتيب أصله محاضرة ألقاها بالأوردية في مدينة لاهور عام ١٩٣٩م وصدرت بعد ذلك باللغة العربية تحت عنوان «نظرية الإسلام السياسية».

ولكن تصور الدولة عند الأستاذ المودودي ودور من أطلق عليه «الأمير» وصلاحياته خضع تماماً لنظم سياسية تاريخية انتقاها من تاريخ المسلمين، وبناء على ذلك فقد وصل إلى قناعات قد تتوافق مع التاريخ ولكنها تختلف عن مبادئ الإسلام نفسه ومقاصده وغاياته إذا أردنا أن نطّبقه في الواقع. فالأمير عنده حاكم مطلق استبدادي، ولا يُلزم بالمشاورة أصلاً على أساس أن كثرة العدد ليست ميزاناً للحق والباطل، وبالتالي فالأمير في تصوره يمكنه أن يخالف أهل الشورى كلهم ويقضي برأيه المنفرد، ولكنه ذكر أن على مجلس الشورى أن يراقب الأمير مراقبة شديدة ولهم أن يعزلوه إذا اتبع الهوى. ولكن سؤالي هنا: هل القضاء بالرأي المنفرد ولو خالف أهل الشورى جميعاً إلا «اتباع الهوى» ومخالفة منهاج النبوة؟ هل اتباع الهوى يقتصر على إتيان المحرمات على المستوى الفردي ولا يدخل فيه الاستبداد على المستوى العام وهو أشد؟

---

(٣٠) محمد الغزالي، نظرة إلى واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، ص ٣٣.

وعلى المنهج نفسه جاء طرح الأستاذ محمد أسد في كتابه **منهاج الإسلام في الحكم** الذي أصر فيه على استنطاق بعض أحداث السيرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام بشكل مباشر للإجابة عن أسئلة معاصرة في نظام الحكم على الرغم من اختلاف المسائل والظروف. كتب يتساءل: «هب أننا أعطينا الأمير جميع السلطات التنفيذية، فإن سؤالاً سيظلّ قائماً: هل ستبقى هذه السلطات والوظائف المترتبة عليها محصورة في شخصه وحده، كما هو الحال بالنسبة لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، أم أنه سيمارسها بالاشتراك مع مجلس وزراء يمثلون الكتل الرئيسية في مجلس الشورى ويستمرون في الحكم ما داموا متمتعين بثقة هذه الهيئة التشريعية؟»، فأجاب أن سيرة الرسول (ﷺ) تدل على أنه كان يركز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد كان يطلق عليه «الأمير» أحياناً ويسميه «الإمام» أحياناً أخرى، وكأنه كان يعتبر أن هذا النظام هو أنسب ما يمكن من الأنظمة للحكومة الإسلامية[٣١].

واستنطاق التاريخ السياسي من سيرة المصطفى (ﷺ) لا يصح أن نقف فيه على الحَرفيات التي يذكر فيها الرسول (ﷺ) طاعة «الأمير» وما إلى ذلك، بل لا بد من أن نعود فيه إلى «قصد الإمامة» الذي ناقشناه من قبل ضمن مقاصد الرسول (ﷺ)، وننظر إلى التدابير السياسية على أنها وسائل إلى غايات وليست غايات في حد ذاتها.

ونلاحظ هنا كذلك أن «المرجعية التاريخية» تتجاوز عند البعض قضية الهوية والبناء على الإنجازات الإسلامية التاريخية ـ وهو الحد المناسب لاعتبارها كما ذكرنا آنفاً ـ إلى منهج آخر فيه نوع من الحَرفية في تناول التاريخ ونوع من الإلزام في استنساخ صوره ونظمه، على الرغم من أن التاريخ كما سبق البيان لا يعتبر حجة شرعية ولا يلزم أن نكرر صوره ونظمه السياسية ولو كانت تلك النظم من عهد النبي (ﷺ).

---

(٣١) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ١١٣.

٦ ـ الحَرفية في فهم نصوص «الأمة» بمعنى «الحزب»

والحَرفية في فهم نصوص الشريعة لم تقتصر على معارضي التعددية السياسية، ذلك لأن بعض مؤيديها من المفكرين الإسلاميين انتهجوا منهجاً حَرفياً للوصول إلى نتيجة مؤداها أن تكوين الأحزاب السياسية خاصة الأحزاب الإسلامية «واجب شرعي» نص عليه صريح القرآن الكريم.

ومن هؤلاء الأستاذ فهمي الشناوي في كتابه **نحو إسلام سياسي** الذي قال فيه إن الله سبحانه حين قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أن هذه الآية هي «أمر من الله بتكوين الأحزاب» على حد تعبيره، لأن الله تعالى لم يطلب من المسلمين كأفراد أو من الأمة كلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه جعل ذلك مهمة «أمة» من الناس، والتي هي كما يرى الأستاذ الشناوي «حزب» بلغة العصر، بل قال إن هذه الآية قد حددت عناصر الحزب السياسي في الأفراد والفكرة والتنظيم[٣٢].

وكتب الشيخ راشد الغنوشي في المعنى نفسه قائلاً: «وإن تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾. وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلا بتربية الناس وتنظيم جهودهم»[٣٣].

والحق أن الحَرفية في فهم النصوص الشرعية سواء أدّت إلى قبول أو رفض مبدأ التعددية السياسية بمعناها الحزبي غير مقبولة، وذلك نظراً إلى أنها تؤدي إلى الجمود على أشكال وفهم معين وعدم تجاوزها إلى ما يحقق المصالح المتغيرة في الواقع المتجدد، فقد يجدّ في واقع الناس نظم أخرى أحكم وأقرب إلى تحقيق المقاصد والمصالح، ولا يصح أن نجمد على فهم معين وكأن تكوين الأحزاب السياسية في الدولة الوطنية المعاصرة أو عدم تكوينها أصبح فرضاً شرعياً يأثم المسلمون بتركه.

---

(٣٢) فهمي الشناوي، **نحو إسلام سياسي** (القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٠ ـ ١٢.

(٣٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٠٠.

٧ ـ سد الذرائع بين التشدد المتشائم والتوقع المدروس

مر الكلام آنفاً عن مبدأ سد الذرائع في سياق الحديث عن الأدوات الأصولية، وهناك أوضحنا أن النظر السليم إلى هذا المبدأ لا بد من أن يوازن بين سد الذرائع لدرء المفاسد وفتحها لتحقيق المصالح. ولكن الواقع أن مبدأ سدّ الذرائع حدث فيه غلو كبير وسوء توظيف خاصّة في مجال السياسة ومجال قضايا المرأة.

فرأينا باسم سدّ الذرائع منع النساء من قيادة السيارات في بعض الدول، وتولي القيادات في المجالات المختلفة، والسفر من دون محرم، والعمل في محطّات الإذاعة والتلفاز، والتمثيل النيابي، بل وحتى «السير في وسط الطريق»، على حد زعم البعض[٣٤]، وفي كل هذا ما فيه من غلو وتشاؤم في سد الذرائع.

ثم لاحظنا خلال البحث في المناهج السلفية المعاصرة في قضايا السياسة الشرعية مقاربات هي أيضاً فيها غلو وتشاؤم في سد الذرائع، ولو كانت المفسدة مجرد ظن محدود وحالات خاصة وليست احتمالات غالبة ولا مخاطر حقيقية، وذلك على عكس ما اشترطه العلماء المحققون في سد الذريعة كما ذكرنا.

فمثلاً، عدد عثمان بن معلم وأحمد إمام ثمانية وجوه من مفاسد الأحزاب، مما أوصلهما إلى نتيجة «تحريمها» كلها سداً للذريعة، منها الاختلاف في الكتاب، وتَمزُّق الأمَّة، ودخول أحزاب تتسمَّى بالإسلام وهي حرب عليه كالقاديانية والبهائية، وحدوث البغضاء بين أهل الإسلام، بل وأن الأحزاب سبب في التسلُّط على الإسلاميين وحصدهم، وتقهقر الدعوة، وقهر الدعاة، إلى آخره[٣٥].

وهذا المنطق هو نفسه الذي تبنّاه الشيخ المباركفوري حين رأى أن أي حزب يحوز السلطة لن يدخر وسعاً في تضليل الشعب وتمويه الحقائق

---

(٣٤) انظر مثلاً: وجنات عبد الرحيم، قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها (جدّة: دار المجتمع، ٢٠٠٠)، ص ٦٠٨ ـ ٦٥٠.

(٣٥) محمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية، ص ١٣٨ ـ ١٤٥.

وإلباس الأخطاء الفادحة لباس الحق والصواب، وقمع الأحزاب وتكميم أفواهها، وفتح محاكم في قضايا لا أساس لها ومفتعلة ولا تستند إلا إلى الزور ويقصد بها التشهير بالإسلاميين[٣٦].

وهذا الكلام وإن كان واقعاً في بعض الحالات إلا أنه ليس مسوغاً لمنع التعددية السياسية مطلقاً في كل صورها، والاستسلام لحزب واحد «متسلط» على حد التعبير الذي ذكره الشيخ. وكما ذكرنا في الفصل الثاني في معرض حديثنا عن المقاصد، فإن سدّ الذرائع لا يصح شرعاً ولا منطقياً إلا أن تكون المفسدة من دونه غالبة أو قطعية الوقوع، وهذا ما لا ينطبق على الواقع، بل إن «فتح الذرائع» كما ذكرناه هناك قد يكون المبدأ الأقرب إلى تحقيق المصلحة في الواقع المعيش في كثير من البلاد.

ولكنني سأقف قليلاً هنا مع الذي ذكره المشايخ حول سد ذريعة الاضطهاد للأحزاب الإسلامية في بلاد معينة إذا قرروا أن يتصدروا المشهد وحدهم، لأنني أرى فيه شيئاً من الصواب في الواقع الخاص لبعض البلاد العربية تحديداً، خاصة بعد ما تعلمناه من دروس الثورات العربية. وكنت قد كتبت مقالة بُعيد «الثورة المصرية» مباشرة (في آذار/مارس ٢٠١١م) نشرتها بشكل محدود من خلال مواقع التواصل الاجتماعي، فيها نصيحة لجماعة الإخوان المسلمين بمصر أن لا تنشئ حزباً سياسياً أصلاً سداً لذرائع ومفاسد كثيرة قدرتها في ذلك الحين، وقد رأيت أن أقتبس من تلك المقالة هنا ما يأتي لفائدته في سياق الحديث عن سد الذرائع أو فتحها بناء على نظر مستقبلي وتقدير لتوازنات القوى على الأرض. كتبت أقول (في آذار/مارس ٢٠١١م):

> «رأيي أن تبقى جماعة الإخوان المسلمين في مصر جمعية خيرية فقط، وأن تسجّل نفسها و[أعضاءها] رسمياً، وأن تعطي أولوية للعمل المدني في المرحلة الحالية ولا [تنشئ] حزباً سياسياً باسمها ولا تحت إشرافها فضلاً عن أن تتحول هي إلى حزب، وأن تسمح لأعضائها بالانضمام للأحزاب المختلفة إن شاءوا مع التزام العضو بالجماعة وثوابت الإسلام . . . والأسباب:

---

(٣٦) المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

أولاً: تحوّل الجماعة إلى حزب سياسي أو إنشاء حزب تحت إشرافها تتحمل مسؤوليته يعرّض الجماعة لضغوط السياسة في عدة قضايا، ومنها ترشيح رئيس للجمهورية... وإذا لعبت الجماعة ـ في صورة حزب أو الحزب الذي يمثلها ـ لعبة السياسة في هذه القضايا فسوف تتعرض لضغوط شديدة من قواعدها ومن القوى السياسية الداخلية والخارجية كذلك.

ثانياً: هناك أولوية أولى للعمل المدني وتنمية الثقافة المدنية في مصر، ولكن العمل السياسي سيستهلك طاقات الجماعة ويحرفها عن مهمتها الأصلية وهي تربية جماعات وأفراد المجتمع في شتى الجوانب الإسلامية (نحن طريقة صوفية ودعوة سلفية وفرقة رياضية). العمل المدني هو العمل الحقيقي الإسلامي الذي ينبغي أن تستثمر فيه الجماعة جهودها في المرحلة الحالية، لأن الاستقرار وحفظ نظام المجتمع لن يتحقق إلا إذا قوي المجتمع المدني ليس كمؤسسات فقط، ولكن كثقافة وكنظام لمجتمع ثابت ومستقر بصرف النظر عن تغيرات السياسة وألوان الطيف التي تغلب على الحكومة. والثقافة المدنية المطلوبة تتلخص في تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين... هذا أولى ما يمكن أن تصرف إليه الجهود حالياً، وكذلك ثقافة التطوّع والتعايش والسماحة والمؤسسية. ولا ينبغي للسياسة أن تؤثر على يوميات الحياة المدنية في مصر بمؤسساتها المستقرة التي ينبغي أن تستمر في العمل بصرف النظر عن دوران السياسة بين الأحزاب المختلفة.

ثالثاً: الجماعة نفسها بحاجة فعلاً إلى تطوير وتجديد فكري، وهذا سوف يتطلّب وقتاً قبل أن تتصدى للقضايا السياسية. وهذا التجديد لن ينجح تحت ضغط السياسة والحزبيات والانتخابات، وإنما يكون عن طريق تعديلات جذرية في المناهج التربوية في الجماعة، والتي أثّر عليها جو الكبت والدكتاتورية وأنتجت ثقافة ردّ فعل وتمسك بهوية تاريخية معينة أنتجت جموداً و«ظاهرية» في الفكر الإخواني نفسه، وحَرفية وتشدداً في الممارسة العملية على

مستوى الأفراد. وهذا التطوير والتجديد هو الذي سوف يفرز خلال السنوات الخمس القادمة قيادات وكفاءات إسلامية للمجتمع تقوده في شتى المجالات بما فيها السياسية وغيرها من المجالات المدنية.

رابعاً: استقلال الجماعة سياسياً يتيح لها التعبير عن آرائها وثوابتها الإسلامية بحرية ويبقى للجماعة مكانتها الإسلامية ومرجعيتها في المجتمع...» [إلى آخر المقالة][٣٧].

والشاهد في ذكر هذه المقالة هنا هو أن اعتبار الذرائع اعتبار مهم ولكنه ينبغي أن لا يدخل في القرار السياسي إلا أن تكون المفسدة ذات احتمالات عالية وواضحة بناء على استشراف مدروس للمستقبل، كما كان الحال في مسألة الإخوان وتولي السلطة العليا في مصر بعد ثورة يناير، والتي ظهرت احتمالات فشلهم فيها لي ولكثيرين من الناصحين لهم آنذاك.

ثانياً: المنهج التبريري المشرعن للواقع الاستبدادي

مر بنا في الفصل الثاني بعض التحليل للمناهج التي اتخذت من الواقع التاريخي مرجعية شرعية كمرجعية النصوص الشرعية نفسها، فينتهي بها الحال إلى تبرير ما مرّ في التاريخ والاعتذار له مهما كان متنافياً مع الإسلام ومبادئه، ولو كان ذلك بليّ معاني النصوص الشرعية أو القياس عليها بشكل غير سليم.

ثم وجدنا عدداً من الباحثين ينتهجون المنهج نفسه في التعامل مع الواقع السياسي المعاصر، فيصبح الواقع عندهم «مرجعية» ثابتة أصيلة، وينتهي بهم الحال كذلك إلى تبرير مفاهيم أو نظم أو سياسات في الواقع والاعتذار لها مهما كانت متنافية مع الإسلام ومبادئه، ولو كان بليّ معاني النصوص الشرعية أو القياس عليها بشكل غير سليم أيضاً.

وجدنا كثيرين ممن يرفضون التعددية الحزبية مبدئياً يبررون واقعاً لا

(٣٧) جاسر عودة، «هل تكون الجماعة حزباً؟،» (مقترح لقيادة الإخوان بإعطاء الأولوية للعمل المدني في المرحلة الحالية)، <http://www.jasserauda.net>، القاهرة، ١١/٣/٢٠١١.

يتعارض مع التعددية الحزبية فقط، بل يتعارض مع مقاصد الإسلام في الحكم ومع حقوق المحكومين. ووجدنا كذلك من يؤيد التعددية الحزبية مبدئياً ويبرر لها كذلك انطلاقاً من واقع موجود لأحزاب سياسية بعينها ونظام تعددية حزبية بعينه شرقاً أو غرباً، وليس كمبدأ أو وسيلة لتحقيق مصالح الناس.

وإشكالية المنهج التبريري الذي يعتذر لحقائق مسبقة أنه لا يحاول أن يحسنها أو ينقدها أو يغيّرها، بل إنه إذا تعارض التبرير مع حجية دليل شرعي جزئي أو كلي لجؤوا إلى «تأويل» الشرع من أجل تبرير الواقع، وهو ما يخرج بالدليل عن المعنى المعتاد في اللغة إلى نوع من إعادة التأويل أو التفسير المفتعل[٣٨]، وكأن ضغط الواقع يعطي الشرعية أولاً ثم يبحث أهل التبرير عن الدليل الذي «يشرعن» ويبرر الواقع، وهو خلاف الأصل لأن الشريعة ينبغي أن تغيّر الواقع لا أن تتغير به.

فمثلاً، جعل الأستاذ محمود محمد طه «تحقيق الاشتراكية» مقصداً للإسلام نفسه، فانطلق من الاشتراكية كنظام سياسي كان سائداً عربياً في زمن ما وانتهى إلى الإسلام وليس العكس، ومضى يُأوّل الآيات التي توجب على المسلمين تطبيق الشورى والزكاة وغيرها من أحكام الشريعة على أنّها «مراحل لا بد منها في الإعداد للاشتراكية» على حد تعبيره[٣٩] وكتب الأستاذ

---

(٣٨) انظر شروط التفسير المنضبط، في: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٥٣، ٣٣٦، ٤٢٢ و٤٣١؛ علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار النشر، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٢١٦؛ أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي، **المنخول في تعليقات الأصول**، تحرير محمد حسن هيتو، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٢٨٦؛ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٩٦؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحرير زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٢٦؛ محمد أمين ابن محمود البخاري أمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في الأصول** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٣٣، وعبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٤٦٩.

(٣٩) Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam," in: Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 262.

«الإسلام ديمقراطي اشتراكي» هو عنوان كتاب وعد محمود محمد طه أن يكتبه ولكنه لم يفعل، ففي عام ١٩٨٥ أعدم بتهمة «الردة» في السودان!

صادق سليمان أن: «الديمقراطية والشورى مترادفتان في المفهوم والمبدأ... وأنهما شيء واحد»[٤٠]، وبالتالي فقد ذهبُ يأوِّل الآيات والأحاديث المتعلقة بالشورى على أنها تعني بالضرورة شرعية النظام الديمقراطي في الحكم ولا تحتمل تأويلاً آخر، والطريف أنها الآيات والأحاديث نفسها التي أولها الأستاذ طه لدعم النظام الاشتراكي.

وأوّل الأستاذ محمد خلف الله مفهوم الشورى في النصوص الشرعية نفسها على أنه «سلطة تصويت الأغلبية»[٤١]. ويبحث الدكتور عبد العزيز ساشادينا عن «الأصول الإسلامية للتعددية الديمقراطية» في القرآن وفي ما سمّاه «نظام المجتمع المدني» في المدينة في فترة المجتمع الإسلامي الأول، وقال إن بحثه يستهدف: «إضفاء الشرعية على الأفكار العلمانية المعاصرة المتعلقة بالمواطنة في الثقافة الإسلامية السياسية»، كما عبّر هو عن مشروعه[٤٢].

صحيح أن التأويلات المذكورة للنصوص الشرعية قد تجوز من الناحية اللغوية إذا اعتبرنا الطبيعة المرنة للغة العربية، لكنّ أيّاً منها لا يصح دليلاً على أن القرآن الكريم يؤيد حتماً نظاماً سياسياً محدداً، اشتراكياً كان أو رأسمالياً، ديمقراطياً كان أو شمولياً، أو أنه يؤيد بالضرورة نظام اقتراع معين في اتخاذ القرار العام بالأغلبية المطلقة أو بغيرها من نظم قياس الرأي العام.

ولقد تلافى الشيخ راشد الغنوشي في بعض ما كتب خطأ التبريريين حين تبنّى الديمقراطية ومبادئها ليس اعتماداً على تأويل مباشر لنصوص القرآن والسنة، ولكن اعتماداً على أن «فحوى شريعة الله، والذي من أجله أنزلت رسالات السماء هو إقامة العدل بين البشر»[٤٣]، واتبع السيد محمد خاتمي النهج المرن نفسه من الاستدلال على تبنيه للديمقراطية نظاماً للحكم

---

(٤٠) Sadek Sulaiman, "Democracy and Shura," in: Ibid., p. 98.

(٤١) Mohammad Khalaf-Allah, "Legislative Authority," in: Ibid., p. 45.

(٤٢) Abdulaziz Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 38, 83 and 132.

(٤٣) Rachid Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," in: Kurzman, ed., Ibid., p. 95

الإسلامي، كاتباً أنه يتبنى الديمقراطية لا لشيء إلا لأن البديل المنطقي لها هو الاستبداد، والاستبداد يتعارض مع مبادئ الإسلام[٤٤].

وقصدي هنا ليس بالضرورة رفض النظام الديمقراطي، أو تداول السلطة، أو نظام الاقتراع بأغلبية الأصوات، أو نظام الأحزاب، أو النظام الأمريكي للمجتمع المدني - وإنما رفض المنهج الذي يبرر لهذه المفاهيم والنظم ويعتبرها حقائق مسبقة تقتضي تأويل نصوص الإسلام نفسه من أجل شرعنتها، لا مجرد وسائل لغايات لعلها تدرك بوسائل مختلفة أكثر كفاءة في الواقع أو في المستقبل.

فالديمقراطية المباشرة مثلاً ليس فيها أحزاب، ولكنها قد تكون أنجح وأفضل من النظام الديمقراطي القائم على تعدد الأحزاب الذي ذكره التبريريون كنظام «إسلامي» حتمي[٤٥]، وكلا النظامين يرمي إلى تحقيق الغايات نفسها، ولعل الديمقراطية المباشرة إذا أتاحها السياق الاجتماعي تحقق في الواقع مستوى أعلى من تحقيق المقاصد والقيم المنشودة في المجتمع من نظام تعدد الأحزاب.

ونظم الاقتراع التي لا تعتمد على الأغلبية، كالاقتراع عن طريق درجات مختلفة للصوت الواحد بحسب تأهّل المصوّت للحكم على القرار المتخذ، أو الاقتراع في نظام انتخابات على قوائم ثنائية، أو نظام تعدد مراحل الاقتراع للتصفية بين الاختيارات بحسب أولويات معينة، أو النظام السويدي المعاصر في تعدد عضويات الممثلين عن الشعب في أجهزة متعددة، وغير ذلك من نظم الاقتراع - كلها بدائل مقبولة تتساوى أو لعلها تتفوق على الاقتراع بأغلبية الأصوات من حيث الهدف المنشود، وهو تحقيق تمثيل عادل للمشاركين بحيث يكون القرار العام الذي ينتهون إليه هو القرار الأصلح[٤٦].

وتحقيق الشفافية، والتعايش المشترك، وثقافة التطوع، وروح الفريق،

---

(٤٤) Mohammed Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York: Binghamton University, Institute of Global, Cultural Studies, 1998), p. 5.

(٤٥) Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Ontario: Broadview Press, 1998) p. 370.

(٤٦) H. Normi, *Comparing Voting Systems* (London: Reidel Publishing Company, 1987).

وتبادل المصالح، والاحترام المتبادل، كل ذلك لا يشترط أن يتم في مجتمع ما عن طريق النقل الحَرفي للنموذج الأمريكي للمجتمع المدني[٤٧]، فهناك أشكال ونظم مختلفة لحركة المجتمع المدني عند الشعوب المختلفة خاصة عند المسلمين، والتي قد تكون أكثر تحقيقاً لهذه القيم والمبادئ في المجتمع.

والطرح نفسه ـ بالمناسبة ـ ينطبق على ما يمكن أن نطلق عليه التبرير النسوي لنصوص الكتاب والسنة[٤٨]، فالفريق الذي يتبنّى هذا التوجه يجب أن يكون طرحه في سياق المقاصد والقيم والمصالح العليا التي يرشدنا إليها الشرع، وليس على أساس أشكال معينة للمساواة بين الرجال والنساء في أطر ثقافية معيّنة، بحسب تصورات وفرضيات مسبقة في النموذج الغربي[٤٩].

إن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز أن تكون أداة في يد ذوي السلطة المادية أو الناعمة حتى يبرروا بها ما يشاؤون، ولا يجوز أن تعاق عن أداء دورها المتجدّد مع الأجيال القادمة حينما تتجدّد حياة الناس ومعايشهم، وهذا هو الذي يعيب التأويلات الاعتذارية التبريرية التي ذكرناها، والتي إنما رمت إلى دعم أنظمة سياسية أو اجتماعية مهيمنة وموجودة مسبقاً في الواقع.

وقد وقعت مثل هذه التبريرات في تاريخنا الإسلامي ثم أضحت اليوم جزءاً لا يتجزّأ مما يحسبه الناس «تشريعاً إسلامياً» يصعب نقده، وبالتالي تعوق تلك التبريرات الاعتذارية القديمة التنمية السياسية والإصلاح المنشود

---

(٤٧) Saad Eddin Ibrahim, ed., *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays,* Cairo Papers in Social Science; vol. 19, Monograph 3 (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

(٤٨) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); Shaheen Sardar Ali, "Equal before Allah, Unequal before Man?: Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (Ph.D. Dissertation, University of Hull, 1998), and Benazir Bhutto, "Politics and the Muslim Woman," in: Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook.*

انظر أيضاً: هبة رؤوف عزت ونوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

(٤٩) من أجل رأي غير اعتذاري، انظر:

Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, MA: George Allen and Unwin, 2000), pp. 112-113.

لكن فكرة أن على كل من الرجال والنساء واجبات ووظائف بحسب «الطبيعة» تضع أمامنا سؤالاً معقداً حول الفرق بين «طبيعتنا» و«ثقافتنا».

في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولنضرب مثلاً على ذلك بكتاب له صلة مباشرة بموضوع هذا البحث، ألا وهو كتاب **الأحكام السلطانية للماوردي**.

فالماوردي في هذا الكتاب بدأ من الواقع لا من النصوص والمبادئ الشرعية، فقدم تبريرات رمت إلى تدعيم نظم الإمارة في زمانه، فبرر الحكم القبلي المتوارث عند العباسيين ورأى أنه أفضل حكم، بل وأوّل نصوص الكتاب والسنة التي قد تتعارض مع تفاصيل ذلك الحكم حتى يُلزم المسلمين به، ففرض أن يكون الخليفة من نسب «شريف» (مثل نسب العباسيين بالطبع)[(٥٠)]، وألزم المسلمين ببيعة من يستخلفه الخليفة في ذلك العصر من دون شورى ويغض النظر عن أهليته[(٥١)]، وشرعن لأن يُعطي الناس العطايا من بيت المال بحسب أنسابهم وعشائرهم لا بحسب أعمالهم وإنجازاتهم[(٥٢)]، بل وأعطى الماوردي الخليفة الحق في ما سماه ببساطة: «الاستبداد بالأمر»[(٥٣)].

ولعل اجتهادات الماوردي التبريرية قد كان لها زمانها وظروفها، ولكنّ الإشكالية أن كتاب الماوردي معتمَد إلى الآن كمرجع «إسلامي» أساس في علم «السياسة الشرعية» في نظم تعليمية إسلامية كثيرة، على الرغم من أن أفكاره تلك - لا شك - لا تحقق العدالة الاجتماعية، ولا الحكم الرشيد، ولا سلمية تداول السلطة، ولا سيادة القانون، بأي درجة مقبولة في الواقع المعاصر.

ويعتبر كثيرون كتب السياسة الشرعية - التراثية والمعاصرة - جزءاً من «التشريع إسلامي» وليس من «تاريخ التشريع الإسلامي»، والفارق مهم وأساس، وهذا الخلط يعوق محاولات التجديد لتلك الآراء بقصد تحقيق مبادئ الحكم الرشيد والعدل والشورى وغيرها[(٥٤)]، وهذه هي خطورة التأويل التبريري.

---

(٥٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص ١٠٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٥٤) محمد شاكر الشريف، **حقيقة الديمقراطية** (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٢)، ص ٣، ومحمد أحمد علي مفتي، **نقد الجذور الفكرية للديقراطية**، كتاب المنتدى؛ ٣٨ (الرياض: المنتدى الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٩١.

وفي ما يأتي عرض لأنواع من التبرير الاعتذاري للواقع المنحرف تتعلق بموضوع التعددية السياسية رفضاً أو قبولاً، كالتبرير للتشبث بالسلطة وعدم تداولها، والتبرير للاستبداد وضعف المؤسسات الشورية، والتبرير لشرعية التغلب والعنف، والتبرير للاقتصار على مذهب فقهي واحد، والتبرير للتكفير والتبديع لأغراض السياسة، والتبرير لتعدد الأحزاب بتعدد المذاهب والفرق.

وقد أتفق مع بعض النتائج العملية التي وصل إليها العلماء والباحثون في تلك الموضوعات بناء على سياق الواقع، إلا أن اعتراضي هنا هو على منهج التبرير والشرعنة لهذا الواقع، وعدم اعتباره مقبولاً إلا بقدر ما يحقّق من المقاصد والغايات المنشودة، وهو ما يؤدي إلى عدم القدرة على نقد ذلك الواقع المبرّر أو المطالبة بتغييره إلى الأفضل.

١ ـ التبرير للتشبث بالسلطة وعدم تداولها

من أفضل النتائج العملية لنظم التعددية السياسية تداول السلطة سلمياً، وهذا ما استدعى تبريرات ضد التعددية السياسية خاصة في الصورة الحزبية ـ خدمة لنظم لم تر في تبادل السلطة سلمياً خياراً مقبولاً بحسب منطقها.

فقد كتب الشيخ صفي الرحمن المباركفوري ـ في كتابه المعروف الذي عارض فيه مبدئياً تعددية الأحزاب ـ يقول:

«ولقائل أن يقول إذا اتفقت الأمة والشورى على دستور يقضي بنهاية الحكم بمجرد انتهاء فترة محددة يكون مشرفاً مؤقتاً أمسك بزمام الحكم ليسلمه إلى من يتفق عليه الناس، فمثله كمثل ثابت بن الأرقم العجلاني الذي أخذ الراية في غزوة مؤته بعد استشهاد آخر القواد الثلاثة الذين كان قد سماهم رسول الله (ﷺ)... ويجوز في تلك الحالة أن يتعدد المرشحون الذين يقومون أو يقامون لتتفق الأمة على واحد منهم، كما وقع عند عقد خلافة الصدّيق وخلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)... أقول: لو قال هذا قائل لكان له وجه وجيه، لكن الذي يختلج في القلب أنّا لا نعلم في النصوص أي إشارة إلى وضع مثل هذا الدستور، وأن المفاسد التي أشارت إليها النصوص ـ في حال قيام إقامة أحد الطالبين للحكومة مع وجود

أمير آخر ـ لابد وأن يقع منها الكثير في مثل هذه الظروف أيضاً»[٥٥].

وهذا يعني أن البقاء في السلطة إلى نهاية العمر هو «شرع» عند الشيخ صفي الرحمن، وهذا الحكم التبريري لواقع استبدادي معيّن يسبّب أضراراً بالغة في واقع المسلمين كما يعلم كل من له دراية بالسياق الواقعي في هذا العصر. فمثلاً، رأى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أن تعدّد الأحزاب هو الوسيلة المثلى لتداول السلطة سلمياً في الواقع المعاصر، فكتب يقول: «من المهم أن نلحظ هنا أيضاً أنه في ظل النظام الإسلامي السياسي المدني الشوري؛ حيث يقتصر دور الأحزاب والفئات السياسية على التنافس في تقديم البرامج السياسية الحياتية، وأولوياتها في تحقيق مصالح الأمة، وعلى أساس رؤية الأمة وأولوياتها، وهنا فإنه لن توجد في الحقيقة ـ في هذا النظام الإسلامي الذي ليس فيه مكان لوصاية الكهنوت واستبداد الصفوة ـ مشكلة في التعددية، أو مشكلة في تداول السلطة»[٥٦].

وانطلاقاً من الدائرة المنهجية نفسها حاول الدكتور صلاح الصاوي أن يجد مخرجاً «شرعياً» لتداول السلطة من خلال إضافة «شرط» في عقد «البيعة» بصيغته التاريخية، فيقول:

«ما روي في مسند أحمد عن أبي وائل قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً؟ قال وما ذنبي؟ قد بدأت بعلي فقلت أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر؟ فقال فيما استطعت، ثم عرضت ذلك على عثمان فقال: نعم.» فدل ذلك على مشروعية إضافة قيد جديد على صيغة البيعة يتعلق بمنهج الحكم وسياسة شئون المسلمين. وقد أشار الماوردي في الأحكام السلطانية إلى جواز تعليق تولية الخليفة بالشروط، في معرض حديثه عن العهد بالولاية واستشهد

---

(٥٥) المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام**، ص ٦١.

(٥٦) عبد الحميد أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص ٤٨.

بعمل النبي (ﷺ) في تولية القواد في غزوة مؤتة، وعلل ذلك بأن الولايات من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، وقد عمل بذلك في الدولتين فلم ينكر عليه أحد من علماء العصر[٥٧]، وقد أشار إلى ذلك أبو يعلى في الأحكام السلطانية كذلك[٥٨]. وعلى هذا فإذا تم النص في عقد التولية على تقييده بمدة زمنية معينة فلا حرج في ذلك ويصبح هذا التقييد ملزماً للكافة، ولا يعتبر السعي لتولي مقاليد السلطة بعد انتهاء المدة الدستورية شقاً لعصا المسلمين»[٥٩].

ولا يحتاج الدكتور الصاوي إلى هذا المخرج، لأن تعريفه هو نفسه للسياسة الشرعية يسع الاجتهاد في تداول السلطات دون قياس على الصيغ التاريخية للحكم ولا إجماع علماء العصر ولا كلام الماوردي ولا أبي يعلى، فقد كتب يقول في تعريف السياسة الشرعية: «هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يسبق القول به الأئمة المجتهدون»[٦٠].

والحق أن التبرير للاستبداد بالسلطة واحتكارها قديم جديد، كما رأينا في ما أوردنا من تبريرات الإمام الماوردي، ولا بد في زمن التجديد المعاصر أن تتجاوز الدراسات الإسلامية السياسية مرحلة التبرير للأنظمة الموجودة إلى مرحلة النقد والإصلاح إن شاء الله.

٢ ـ التبرير للعنف السياسي على اعتبار أن المعارضين «خوارج»

رأينا خلال السنوات الماضية اتهامات على نطاق واسع ومن كثير من المؤسسات والشخصيات الدينية والسياسية والإعلامية، اتهامات كارثية مفادها استحلال دماء بل وأعراض المعارضين السياسيين من كل الاتجاهات

---

(٥٧) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ١١ ـ ١٣.

(٥٨) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٥٩) الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص ٦٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

باعتبارهم «خوارج» أو «مرتدين». وهذه الاتهامات والقياس الخاطئ أدت إلى سفك دماء معصومة باسم الشرع الشريف للأسف.

وهذا التبرير للطغيان السياسي خارج إطار الشرع والقانون بدأ منذ أن خلط بعض أهل العلم بين مفهوم «البيعة» التاريخي بكل أحكامه المعروفه وبين ولاية السلطة على طريقة الدول الحديثة انتخاباً أو من دون انتخاب. فقد رأى عثمان بن معلم وأحمد إمام أنه لا تجوز المخالفة السياسية لما سمّوه «جماعة المسلمين»، وأضافا: «نرى كيف أن ابن عمر هدَّد حَشَمَه وولده بالمفاصلة بينه وبينهم في شأن خلع يزيد بن معاوية»[٦١]، وذكرا كيف أن ابن حجر ذكر عن المهلَّب أنَّ الحرص على الولاية كان هو السبب في اقتتال النَّاس عليها حتَّى سُفِكَت الدِّماء واسْتُبِيحَت الأموال والأعراض، وعَظُمَ الفساد في الأرض بذلك[٦٢].

وللشيخ الألباني رأي شبيه بذلك في تعليقه على حديث حذيفة الذي فيه: «فاعتزِل تلك الفرق كُلّها» قال: «في هذا الحديث أنَّ المسلم إذا أدرك مثل هذا الوضع؛ فعليه حينذاك ألّا يتحزَّب، وألّا يتكتَّل مع أي جماعة أو مع أي فرقة، مادام أنّه لا توجد الجماعة التي عليها إمام مبايع من المسلمين»[٦٣].

وقد سُئِلَ الشيخ ابن باز عن الدخول في الجماعات الإسلامية، فأجاز ذلك ما داموا على «منهج أهل السُنَّة والجماعة»[٦٤]، واعتبر الشيخ بكر أبو زيد إنشاء أي حزب «مخالفة لراية التوحيد»[٦٥]، وهلم جراً.

وأتفق مع رأي الشيخ القرضاوي، الذي كتب تحت عنوان «جماعات من المسلمين، لا جماعة المسلمين» يقول: «كثيراً ما يضع بعضهم أوصافاً فكرية وعملية، عقدية وخلقية، يحدد بها «جماعة الحق» أو «حزب الحق»

---

(٦١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق فيحان المطيري، ط ٢ (القاهرة: مكتبة لينة في مصر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٣٧١.

(٦٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١٢٦.

(٦٣) علي بن حسن الحلبي، الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، ص ٩٨.

(٦٤) من شريط بعنوان «أسئلة أبي الحسن للشيخين ابن باز وابن العثيمين» سُجِّل بمكَّة المكرَّمة في السادس من ذي الحجة عام ١٤١٦هـ/[١٩٩٥م].

(٦٥) بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، ص ١٥٣.

لتنطبق على جماعته دون غيرها... إن هذه الفتاوى الجاهلة الجريئة من أناس لم ترسخ أقدامهم في علوم الشريعة. هي التي تورد الأمة شر الموارد»[٦٦].

والشيخ ابن عثيمين هو أول من قرأت له من المعاصرين ممن يصنف المعارضين السياسيين مع «الخوارج»، قال ـ رحمه الله ـ: «النَّاس ما داموا تحت لواء دولة وحكم وسلطان، فلا معاهدة ولا مبايعة، لأنَّ هذه المعاهدة والمبايعة إن كانت مخالفة للنظام السائد في الدولة، فهذا يعني الخروج على الدولة والانفراد بما تعاهدوا عليه... إنَّا لا نعلم أحداً عاهد أو بايع شخصاً مّا يكون تحت سيطرته في الشّدَّة والرَّخاء والحرب والسّلم إلَّا الخوارج الذين يخرجون على أئمة المسلمين ويحصل بخروجهم ما لم تحمد عقباه»[٦٧].

ولكن كثيرين من أهل العلم رأوا أنه حتى الخوارج التاريخيين أنفسهم قد استوعبتهم الدولة الإسلامية إلى آخر المدى، فكتب الشيخ القرضاوي مثلاً تحت عنوان «الإمام علي يقر وجود حزب الخوارج» يقول: «وإذا رجعنا إلى تراثنا الخصب، وإلى سنة الراشدين خاصة ـ وهم الذين أمرنا أن نتبع سنتهم ونعض عليها بالنواجذ ـ نجد أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) سمح بوجود حزب مخالف له في سياسته ومنهجه إلى حد انتهى به إلى اتهامه بالكفر والمروق، وهو ابن الإسلام البكر، ولم يكتفوا بهذا الموقف النظري الفكري، فسلوا عليه السيوف، وأعلنوا عليه الحرب، واستحلوا دمه ودم مَن ناصره، بدعوى أنه حكم الرجال في دين الله، ولا حكم إلا لله بنص القرآن الكريم: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]. وحين سمع الإمام علي (رضي الله عنه) هذه الكلمة، رد عليهم بجملته التي أصبحت مثلاً يرويه التاريخ، وذلك قوله: كلمة حق يراد بها باطل! ومع هذا لم يلغ وجودهم، ولم يأمر بمطاردتهم وملاحقتهم، حتى لا يبقى لهم أثر، بل قال

---

(٦٦) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٦٠.

(٦٧) من شريط بعنوان «أسئلة أبي الحسن للشيخين ابن باز وابن العثيمين» سُجِّل بمكَّة المكرَّمة في السادس من ذي الحجة عام ١٤١٦هـ/[١٩٩٥م]. كما نقله: محمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية.

لهم في صراحة وجلاء: لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله، ولا نحرمكم من الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال. هذا وَهُم الخوارج، الذين يمثلون المعارضة المسلحة، والقوة التي بلغت بها الشجاعة حد التهور»[٦٨].

ويرى الدكتور محمد عمارة الرأي نفسه في «حزب الخوارج»، كتب يقول: «بل لقد وسعت «وحدة الأمة الإسلامية» ألواناً من الانشقاقات السياسية التي بلغت حد الصراعات المسلحة، لأن فرقاء هذه الصراعات قد ظلّوا على ولائهم «للدولة الواحدة» ـ فحافظوا على «الجامع الديني» ـ فكان قتالهم على «التأويل» لا على «التنزيل». وكانوا جميعاً، على الرغم من القتال على ولاء لوحدة الدولة ووحدة الدين. ولقد كانت صراعات الفتنة الكبرى، زمن الراشدين في هذا الإطار، الذي وسعت فيه «وحدة الأمة» فرقاء هذه الفتنة وذلك الصراع. فلم يكن اقتتالهم بالمخرج لأي منهم من «الأمة» ولا من «الملة» ولا من «الدولة»[٦٩].

وعلى الرغم من اتفاقي مع أساتذتي المذكورين في تحليلهم للتاريخ، إلا أنني أختلف مع قياس المواقف السياسية المعاصرة أياً كانت على مفاهيم «الخروج على الحاكم» وما إليها من المفاهيم. هذا أمر يحتاج إلى مراجعة؛ إذ إنه حوّل الخلاف السياسي الذي يصيب فيه الناس ويخطئون ويختلفون، إلى خلاف شرعي لا يحتمل إلا التحريم والتبديع، وهو حكم تضيع معه حرمة الدماء المعصومة بالشريعة والمحمية بالقانون وتضيع معه «مدنية» الدولة.

٣ ـ التبرير للنظام الحزبي بتعدد المذاهب والفرق

وعلى الرغم من تقدير أصحاب الرأي الذي يقارن الأحزاب بالمذاهب والفرق، إلا أن الأحزاب السياسية بمعناها المعاصر تختلف اختلافاً حقيقياً ومؤثراً عن المذاهب الفقهية والفرق الإسلامية.

---

(٦٨) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٦٩) محمد عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، في التنوير الإسلامي؛ ٨ (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧)، ص ١١.

كتب الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه من **فقه الدولة في الإسلام** يقول: إن المذهب الفقهي هو مدرسة فكرية لها أصولها الخاصة في فهم الشريعة، والاستنباط من أدلتها التفصيلية في ضوئها، وأتباع المذهب هم في الأصل تلاميذ في هذه المدرسة، يؤمنون بأنها أدنى إلى الصواب من غيرها، وأهدى سبيلاً، فهم أشبه بحزب فكري التقى أصحابه على هذه الأصول، ونصروها بحكم اعتقادهم أنها أرجح وأولى، وإن كان ذلك لا يعني بطلان ما عداها. ومثل ذلك الحزب: أنه مذهب في السياسة، له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة أساساً من الإسلام الرحب. وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب، وأحق بالترجيح. . . أما ما ننكره في ميدان السياسة فهو ما ننكره في ميدان الفقه: التقليد الغبي والعصبية العمياء، وإضفاء القداسة على بعض الزعامات كأنهم أنبياء، وهذا هو منبع الوبال والخبال[٧٠].

ويستغرب الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه **النظريات السياسية الإسلامية** ممن ينكر التعددية الحزبية مؤكداً أنها قديمة قدم الفرق الإسلامية التي شهدها التاريخ الإسلامي، والتي لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين الآراء ثم تكتفي بإبدائها ولكنها كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان العمل السياسي، وكان لها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج السياسي المتخذ هذه الأيام وتكافح كي تصل إلى تحقيق هذه المبادئ في المجال العام[٧١].

وعلى الرغم من اختلافي مع هذا الرأي نظراً إلى اختلاف الأحزاب عن الفرق في قضية العقيدة لأن الفروق بين الأحزاب لا تتعلق بالعقيدة، إلا أن لهذا الرأي وجاهة في ما يتعلق بالتنوع والتعددية كمبدأ وليس بالضرورة كنظام سياسي.

ولكن الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ رأى علاقة مباشرة بين المذاهب الإسلامية والمذاهب السياسية، فحين سئل عن مشروعية المعارضة المنظمة

(٧٠) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢

(٧١) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٥٢)، ص ٥١.

في إطار الأصول الشرعية أجاب ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ قائلاً: «هب أن جماعة من الناس تخيرت من مذاهب الفقه الإسلامي أن تأخذ الزكاة من جميع الزروع والثمار، وأن تبقي المناجم ملكاً لأصحابها، على أن يؤخذ منها الخمس، وأن يساوى بين دية الرجل والمرأة، وأن تباشر المرأة عقد زواجها، وأن تقبل شهادتها في الدماء والأعراض كما تقبل في الأموال... ثم وضعت هذه الجماعة منهجها هذا، وعرضته على الأمة، وذكرت أنه أساس حكمها إذا منحت التأييد من الجمهور، أيكون هذا التصرف ارتداداً عن الإسلام؟ أيكون عصياناً مسلحاً للحاكم الموجود؟»[٧٢].

وللدكتور محمد عمارة الطرح نفسه، فقد كتب يقول: «إذا كانت الأحزاب السياسية المعاصرة هي اجتهادات متعددة في ميادين إصلاح المعاملات الاجتماعية في ميادين العمران الإنساني، فإن تعددية المذاهب الفقهية التي عرفتها الحضارة الإسلامية، ووسعتها وحدة الأمة في الأصول، قد مثلت تعددية الاجتهادات في ميادين إصلاح المعاملات وفروع العبادات أيضاً. وكان الجامع الموحد لهذه التعددية الفقهية هو الشريعة الإلهية الواحدة والتي وضع الفقهاء مذاهبهم في إطارها»[٧٣].

ومع اعترافي بفضل الأساتذة المذكورين، إلا أنني أختلف مع فكرة قياس التعددية الحزبية على التعددية المذهبية الإسلامية أصلاً، وأعتبرها تبريراً لواقع سياسي معاصر يجب أن نفكر فيه بحسب المصالح والمقاصد، وليس بالضرورة في إطار من الأشكال التاريخية، وأن تتطور المنهجية الفكرية الإسلامية لتصل إلى أنواع من النقد للماضي والحاضر بما يخدم المستقبل، وهو ما نناقشة تالياً.

ثالثاً: مراجعات الإسلام والسياسة بين النقد والتفكيك

نقد الذات ولوم النفس وتصحيح المسار مبدأ إسلامي وإنساني عظيم، وهي صفة للمؤمنين أفراداً وجماعات مدحها الله تعالى في مواضع عديدة من

---

(٧٢) نقل في: صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٧٣) عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص ٥.

القرآن، وما أحوج الأمة الإسلامية عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً إلى مراجعات نقدية يصحح بها المسار في كل المجالات.

ولكن هناك مستويات مختلفة من النقد في عصرنا تتراوح بين نقد لتناقضات منطقية ومنهجية بين المعاني داخل الموضوع الواحد، إلى نقد عميق أو «تفكيكي» يهدم البنية المنطقية للمعنى نفسه وينزع عنه «السلطة» الأخلاقية أو المرجعية الدينية. ونعرض للنوع الأول من النقد أولاً تحت مسمى المراجعات النقدية ثم نناقش تالياً النوع الثاني الذي ينتمي إلى مذاهب «مابعد الحداثة».

أما المنهج الذي أطلقنا عليه «المراجعات النقدية» فهو لا يسعى إلى هدم أسس المرجعية أو المبدأ أو المصدر، وإنما يتغيا الإصلاح من الداخل، وتجنب التناقض المنطقي أو الهيكلي في محل النقد، واتساق النظام المنتقَد مع أهدافه وغاياته.

فمثلاً، ظهرت نزعة نعتبرها نقدية في الدراسات الفقهية المعاصرة خرج بها بعض الباحثين من الشكلية والجمود في اتّباع مذهب واحد بعينه إلى تحكيم واحد من المعايير العامة لاختيار «رأي راجح» من بين كل المذاهب والآراء. أحد هذه المعايير هو صحة الدليل الذي تبناه مذهب ما غير مذهب الباحث، وهو ما يقرر مثلاً بناءً على مراجعةٍ معاصرةٍ للسند مثلاً[(٧٤)]. وهناك معيار آخر للترجيح يشبه «التصويت» ممن يدعمون الرأي الذي وقع عليه الاختيار، أي أن يظهر للباحث أنّ أغلب المذاهب المعروفة اليوم تؤيد هذا الرأي أو ذاك، فيعتمده باسم «رأي الجمهور» ولو خالف مذهب الباحث[(٧٥)]، وهذه خطوة محمودة في اتجاه تحري الحق والصواب أياً كان قائله دون تحيّزات مسبقة.

وهناك معيار نقدي مهم للترجيح غير المتمذهب بين الآراء والمذاهب

---

(٧٤) محمد ناصر الدين الألباني، وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين (بنها: دار العلم؛ الكويت: دار السلفية، [د. ت.]).

(٧٥) مثلاً: أسامة عبد الله خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١)، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣، وحافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي (الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٥٠ ـ ١٢٠.

المختلفة، وهو أقل شيوعاً في مناهج المذاهب التقليدية على الرغم من وجاهته، ألا وهو مصلحة الناس أو مقصود الشريعة. وإمام الزيتونة الشيخ الطاهر بن عاشور هو أبرز من انتقد الفقه التقليدي في «إهماله مقاصد الشريعة» على حد تعبيره، وكتب يقول إن: «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة الشريعة ومقصدها... إلا خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة... وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة[٧٦] في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة»[٧٧].

وطرح عدد من المعاصرين توسيعات وتأويلات لعدد من المفاهيم الأساسية في الأصول، تطبيقاً لقاعدة «تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان»[٧٨]، أو بمعنى آخر أن تأخذ في الاعتبار دور الزمان والمكان في الاجتهاد المعاصر[٧٩]. فالتأويلات الجديدة للمصلحة مثلاً تحاول توسيع معناها وراء الحدود الفردية، حتى تشمل البعد الاجتماعي، أي أن تأخذ في الاعتبار مصلحة المجتمع بدلاً من أن تقتصر على مصلحة الفرد، وأن تشمل إعمال العقل بالمفهوم المعاصر[٨٠].

---

(٧٦) أي تعيين علة الحكم الشرعي.

(٧٧) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (كوالالامبور: دار الفجر، ١٩٩٩)، ص ١١٨ ـ ١١٩، وأليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨)، ص ٢٣٧.

(٧٨) علي الخفيف، «السنة التشريعية،» في: محمد الطاهر بن عاشور [وآخرون]، السنة التشريعية وغير التشريعية، تحرير محمد عمارة، في التنوير الإسلامي؛ ٥٦ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠١)، ص ٧٠؛ عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)؛ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٥٧؛

Hasan Bin Saleh, "The Application of Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-'Adliyyah: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions," (Ph.D. Dissertation, University of Lampeter, 2003), and Mohamed E-Awa, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A "Comparative Study"," (Ph.D. Dissertation, School of Oriental and African Studies, London, 1972).

(٧٩) Tabatabaei Lotfi, "Ijtihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society," (Ph. Dissertation, University of Leeds, 1999).

(٨٠) طه جابر العلواني، «مدخل إلى فقه الأقليّات،» <http://www.alrashad.org/issues/12/12-Alwani.htm>؛ محمد الغزالي، السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٦؛ حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٩؛ جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة =

وكذلك تناولوا إعادة صياغة بعض الأصول الفقهية التقليدية كأصل القياس، وكان مقصودهم من الفهم الجديد للقياس أن يخرج عن إطار بنيته الاستنباطية التقليدية التي تؤخذ فيها مسألة واحدة من النصوص كأساس في الحكم على مسألة جديدة، ليصبح استنباطاً جمعياً باستقراء أكبر عدد من الحالات التي تتعلق بالموضوع واستنباط أصول ومقاصد عامة تبني عليها الأحكام[81]. وسمّى بعض الداعين إلى مراجعة الأصول هذه الطريقة من القياس «القياس الواسع»[82].

ومن باب مناقشة المراجعات النقدية في قضايا السياسة الشرعية ومراجعتها نقدياً بدورنا، نعرض في ما يأتي أبعاداً مختلفة من تلك المراجعات ظهرت في موضوعات متعلقة بالتعددية السياسية، بعضها يتعلق بمراجعات في قضايا فقهية وحديثية، وبعضها مراجعات نقدية للتاريخ الإسلامي، وبعضها مراجعات نقدية لممارسات واقعية لا تتسق مع مبادئ الإسلام وأخلاقه.

١ ـ نقد رواية الحديث بناء على كليات القرآن

ذكرنا أنه كي يعتبر الحديث صحيحاً، فإنه لا بد من أن يكون صحيحاً في سنده ومتنه معاً، وذكرنا باقتضاب شروط صحة السند والمتن عند العلماء. ولكن حدثت مراجعات معاصرة مهمة لأحاديث عديدة ذات أثر في قضايا السياسة الشرعية، منها مراجعات للسند بناء على نقد رواتها، ولو كانت أحاديث من التي شاعت في كتب الفقهاء واعتمدوا عليها، ومنها

= (دمشق: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣)، ص ٣٣؛ لؤي صافي، **إعمال العقل ـ من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١٥٤؛ Mashood A. Baderin, "Modern Muslim States between "Islamic Law and International Human Rights Law"," (Ph.D. Dissertation, University of Nottingham, 2001), and Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

(٨١) عبد المنعم النمر، **الاجتهاد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.])، ص ٣٤٦؛ الترابي، المصدر نفسه، ص ١٦٦؛ عطية، المصدر نفسه، ص ٣٥، وصافي، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٨٢) حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي** (القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١)، ص ١٤؛ الترابي، المصدر نفسه، ص ١٦٦، وحسن محمد جابر، **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: تأسيس منهجي وقرآني لآلية الاستنباط** (بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١)، الفصل الأول.

مراجعات لأحاديث بناءً على نقد متنها الذي يتعارض مع كليات القرآن وعموم ألفاظه.

وهذه المراجعات المعاصرة ليست جديدة على الفقه الإسلامي، ففي مسند أحمد أن رجلين دخلا على عائشة فقالا إن أبا هريرة يحدث أن نبي الله (ﷺ) كان يقول: إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار، . . . قالت: والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول الطيرة في المرأة والدابة والدار، ثم قرأت عائشة: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [الحديد: ٢٢]. وهذا الحديث وأمثاله أصل مهم في منهجية نقد رواية متن الحديث لمخالفة المعنى المروي لصريح القرآن الكريم.

ومن العلماء المعاصرين الذين اهتموا بهذا المنهج في المراجعات النقدية الشيخ طه جابر العلواني الذي كتب يقول عن إحدى هذه المراجعات: «كنت قد اعتمدتُ على أحاديث ثبت عندي الآن ـ بعد الدراسة الحديثيَّة الناقدة ـ أنَّها تعارض القرآن الكريم، وقد اتفق المحدِّثون على رد ما يعارض القرآن الكريم، وكذلك سائر علماء المسلمين، ومنها حديث: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، فهذا الحديث وإن ورد من طرق عديدة؛ لكنَّ طريقاً واحداً منها لم تخل من مدلس، أو مرسل، أو مطعون فيه بشكل أو بآخر، وقد حققتُ ذلك وحققه غيري، ووصلت إلى أنَّ هذا الحديث لو قُبِل؛ فسيؤدي إلى مناقضة مائتي آية من آيات الكتاب الكريمة المحكمة، وأنَّ هذا الحديث قد شاع؛ بعد أن تحوَّل المسلمون من الدعوة إلى الفتح؛ ليعزِّز مَنْ شاء اتجاهات الفتح والغزو ويرجِّحها على اتجاهات الدعوة السلميَّة التي جاء القرآن بها»[٨٣].

وقد انتهج الشيخ العلواني المنهج نفسه في نقده لحد الردة في الإسلام، إذ انتقد رواية حديث: «من بدل دينه فاقتلوه» بناءً على معارضته لكليات القرآن، وكتب عن ذلك في كتابه **لا إكراه في الدين** يقول: «تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القوليَّة ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أنّ عدم وجود حدٍّ شرعيّ للردّة لم يرد ما يعارضه

(٨٣) طه جابر العلواني، «دروس النقد الذاتي،» سلسلة المقالات، <http://www.alwani.net> .

من السنّة القوليّة ـ أيضاً ـ إضافة إلى ما كنّا قد أثبتناه من عدم وجود حدٍّ في السنّة الفعليَّة وبذلك تتضافر الأدلة ـ كلّها ـ على نفي الدليل على وجود حدٍّ شرعيّ منصوص عليه لجريمة تغيُّر الاعتقاد الدينيّ أو تغيُّر التديُّن من غير انضمام أيّ فعل جرميّ آخر إليه. فلا وجود لهذا الحدّ في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة... ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوّة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله (ﷺ) بتطبيق عقوبة دنيويّة ضدّ من يغيّرون دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده (ﷺ) ومعرفة رسول الله (ﷺ) بهم»[٨٤].

وهذه المنهجية في النقد إضافة ذات اعتبار في البحث المعاصر ويمكن أن ينبني عليها تصويبات عديدة لأحاديث تنفرد بمعانٍ غريبة عن روح الإسلام وكلياته ومقاصده.

٢ ـ نقد الاستدلال بجماعات تاريخية تختلف عن الأحزاب السياسية

وانتقد بعض المفكرين الاستدلال على التعددية السياسية في التاريخ الإسلامي بجماعات لا تنطبق عليها بدقة أوصاف الكيانات «السياسية»، فانتقد مثلاً الدكتور محمد سليم العوا التحليل الذي قدّمه المستشرق ماكدونالد ـ ومن انتهج نهجه ـ لمواقف الصحابة في اجتماع السقيفة على أنها بذور «الحزبية الإسلامية»، فكتب يقول: «بقدر ما يقوم على مخالفة هذا التحليل لوقائع التاريخ، يقوم أيضاً على حقيقة موضوعية مؤداها أن الأنصار والمهاجرين وهما الجماعتان اللتان لا يسع الباحث إلا التسليم بتصورهما وتميزهما في هذا الاجتماع، لم يقدما ـ أو لم يقدم من تحدثوا باسمهما ـ أي برامج سياسية متميزة تتيح الفرصة للقول بأن كلا منهما كانت تشكل حزباً سياسياً بالمعنى العلمي لكلمة «حزب»... إذا لا يكفي لكي تعتبر جماعة ما حزباً سياسياً أن تسعى لتولي السلطة السياسية في الدولة. إنما يشترط لاعتبار مثل هذه الجماعة حزباً سياسياً أن يكون مبتغاها من تولي زمام السلطة هو تنفيذ مبادئ سياسية معينة. وليس في المنقول عن المهاجرين والأنصار مما دار في اجتماع السقيفة ما يشير إلى برنامج سياسي خاص بأي من الفريقين،

---

(٨٤) انظر موقع الشيخ طه جابر العلواني: <http://www.alwani.net/books.php>.

وإنما اقتصر الخلاف بينهما على شخص الرئيس المرشح لخلافة الرسول (ﷺ) في قيادة سلطة الحكم في الدولة الإسلامية»[٨٥].

وهذا النقد شبيه بنقدنا للحَرفية في تناول المرجعية التاريخية، وفصّلنا هناك الأسباب التي دعتنا إلى عدم الاتفاق مع هذا النوع من الحَرفية.

٣ ـ نقد الاستبداد الذي ساد في تاريخ الإسلام

وهذا المنهج في المراجعات النقدية شبيه بالنقد الذي قدمناه لمنهجيات تتناول التاريخ الإسلامي بشكل وردي ولا تعترف بالأخطاء السياسية الكارثية التي حدثت فيه. وقد انتقد الدكتور حسن الترابي مثلاً الاستبداد الذي آلت إليه الأمور في الثقافة الإسلامية السياسية الموروثة، والتي أدت إلى سكوت الفقهاء عن «المخالفة السياسية الحرة خوف الفتنة». كتب تحت عنوان «هَدْي الإسلام في الموالاة الحزبية» يقول: «إن الفكر والواقع الإسلامي السالف رصيد عبرة متباينة. فدولة المدينة لعهد القدوة النبوية الرسالة ثم الخلافة الراشد كانت فيها دار سلطان الإسلام باحاً يأخذ الناس فيها بالرؤى ويتوالون عليها طوعاً ويختلفون عفواً على أصول الدين طائفة على ملّة الإسلام وطوائف على سواها وفي فروعه منازعات واجتهادات فِرقاً بين المؤمنين. كانت تكفل فيها فسحة الحرية التي اختلف نتاجها، وإن كان هم المسلمين الدعوة بالحسنى في سبيل الوحدة طوعاً لا كرهاً. لكن خلفت عهود فيها اجتهد المسلمون واختلفوا في مذاهب فقه الاعتقاد عقليات وعلوم منطق وكلام، وفقه الفعل الظاهر أحكام أعمال ومعاملات، وفقه الوجدان الباطن قلبيات إيمانية وتزكيات صوفية. وكانت مذاهبهم في ذلك حرة ثم تصلبت نحلاً ومذاهب وطرقاً تقليدية ولكنها تتفاعل في سلام وحرية غالبة، وإنما ذلك لأنها خرجت من ساحة السياسة والسلطان، ففي تلك الساحة اشتد الاختلاف تحزباً تحركه فتنة السلطة، لا فقهها، وتفاقمت صراعاً مضى بالسلطان إلى أن يحظر التعبير عن الرأي والتوالي الحزبي، مما يخالفه بل يضربه ويحاربه. وظهرت أصوات فقهية بعد سكوت الحق كرها، تقول بما يصرف عن

(٨٥) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٧٥ ـ ٧٦.

المخالفة السياسة الحرة خوف الفتنة»[٨٦]. وهذا النقد للاستبداد هو عند الشيخ الترابي أيضاً دافع إلى التعددية السياسية ضماناً من استمرار الاستبداد في العالم الإسلامي.

وانتقد كذلك وبالنَفَسِ نفسه الشيخ راشد الغنوشي الاستبداد الذي آلت إليه الأمور في التاريخ الإسلامي. كتب يقول: «غير أن توقف حركة الاجتهاد وطغيان الاستبداد وما ساد في تلك العصور من روح عامة حول الطبيعة العصبية للحكم، كان لكل ذلك تأثير في تخلف الفكر الدستوري وعدم بلورة تصور واضح عن الشرعية في الحكم الإسلامي وكيف تكتسب وكيف تفتقد. وبالتالي لم يعرف الفكر الإسلامي مسألة تداول السلطة بطريق سلمي، فلم يبق إلا التغلب سنداً واقعياً للسلطة، والطاعة لمن غلب. وكان ذلك عاملاً مباشراً في سيادة الانفراد بالسلطة من طرف أشخاص مغامرين وعائلات، وإبعاد الجماهير عن المشاركة في الشئون العامة وإغراقها في متاهات الخرافة والشعوذة والاهتمامات الجانبية البسيطة. وكان لا بد أن تقود استقالة العقل المسلم عن مهمة الاجتهاد وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة. وأدى أن يقود ذلك إلى تجذير الاستبداد والتنظير لتبريره وتعطيل فاعلية الجماهير، وإسلامها إلى الانحطاط والجمود والوقوع فريسة في يد الغرب حتى جاء الإصلاح يحاول وما أفلح بعد في انتشار الأمة من براثن الاستبداد، وهو أصل كل الشرور ومعدن الانحطاط»[٨٧].

والحق أننا لا يصح أن نَصِم التاريخ الإسلامي كله بالاستبداد والدكتاتورية، لأن تاريخنا كان فعلاً خليطاً بين الاستبداد والعدل بصورة عامة، ولكن لا يصح أن يدفعنا الدفاع عن الإسلام وتاريخه إلى رسم صورة وردية للتاريخ ليست دقيقة. وسوف نرى في معرض الحديث عن «المنهج الإصلاحي» كيف أن تجنب الاستبداد كان أحد أهم الأهداف والمقاصد التي من أجلها أيد «الإصلاحيون» التعددية السياسية.

---

(٨٦) حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤)، ص ٢٠٥.

(٨٧) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

٤ ـ نقد التقليد للنظم والمفاهيم والممارسات الحزبية غير الإسلامية

على الرغم من قناعة أغلب من بحث وكتب في موضوع التعددية بالحكمة من اقتباس النظام التعدّدي الديمقراطي من الغرب، إلا أن عدداً منهم نبه على أهمية أن تمحص المفاهيم والنظم ويكون لدى الأمة الإسلامية الوعي الكافي لتعرف ما تأخذ وما تطرح من هذه النظم غير الإسلامية الأصل.

والدكتور عبد الحميد أبو سليمان أكد أهمية الحفاظ على «المقاصد» و«الفلسفة» الإسلامية في نظم الحكم التي نقتبسها من غيرنا، وعدم النقل الأعمى لهذه النظم. كتب عن النظام الرئاسي يقول: ««الأنظمة الرئاسية» ـ بصورة من الصور ـ أكثر ملاءمة للنظام الشوري الإسلامي، وهو غير النظام الذي يعرف عند طلاب العلوم السياسية بـ«النظام البرلماني»، وذلك بشرط إحكام الرقابة الدستورية على سلطات الرئيس، ودون التوسع فيها إلا بما هو ضروري لتمكين السلطة التنفيذية من أداء دورها. من هنا فإن على الأمة أن تدرك حقيقة منطلقاتها، ورؤيتها الكونية، وطبيعة منظومتها وفلسفتها الحضارية؛ وذلك حتى تُبنى مؤسساتها وترتيباتها الدستورية، بالأسلوب الفعل الصحيح الذي يتفق معه طبيعتها ومقاصدها، وحتى تعرف كيف تستفيد الأمة سلباً وإيجاباً من تفاعلاتها وحواراتها الحضارية المستنيرة، مع ما حققته وكشفت عنه تجارب الأمم والمنظومات الحضارية المعاصرة الأخرى، من أمر «الحقائق العلمية»، ومن «الترتيبات» الاجتماعية والحياتية الفعالة؛ حتى لا تعيد الأمة الإسلامية، في كثير من الأمور، «اختراع العجلة» كما يقولون»[٨٨].

ولذلك فقد انتقد الدكتور أبو سليمان أن تكون مواقف النائب عن الشعب ثابتة مع حزبه بغض النظر عن ما يراه من الحق ـ على طريقة السياسيين في الغرب ـ، فكتب يقول: «وقد يكون من أثر اختلاف فلسفة النظامين «الديمقراطي» الإسلامي الشورى و«الديمقراطي» المادي العلماني أن التزام التشاور في النظام الإسلامي يؤدي في كثير من الحالات إلى ظهور ما

---

(٨٨) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٥١.

يمكن تسميته في ترتيبات الأنظمة السياسة المعاصرة بـ«الأحزاب البرلمانية» التي تنتج عن إلتزام المتشاورين في النظام الإسلامي بالاقتناعات الضميرية بما هو حق وعدل ومصلحة، وليس بمواقف حزبية ثابتة ومقررة مسبقاً»[89].

ونجد الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ يحذر من الانحراف الحزبي الذي يمحور الحزب حول شخص أو أشخاص. كتب يقول: «الإسلام يقر الأحزاب ولا يوجد دين بدون أحزاب وأبو حنيفة ومالك والشافعي أحزاب دينية قائمة على أسس فقهية ومبادئ دينية واجتماعية. والإسلام يقر هذه الأحزاب بشرط أن تكون أحزاباً حقيقية، وأن يكون محورها الفكر الرائد النير النزيه وليس المقصود بها خدمة شخص أو مجموعة من الناس»[90].

والشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ كان واعياً بأن الاستبداد نفسه قد يستغل الكلام عن «الديمقراطية» نفسها لتجميل صورته وشرعنة وجوده، فعندما سُئل عن النظام الانتخابي ردّ قائلاً: «إنه أفاد أصحابه كثيراً أو قليلاً، بيد أنه فسد عندنا؛ لأن الاستبداد السياسي حوّره ومال به عن فحواه»[91].

ولذلك فقد نوّه عبد الرحمن الكواكبي منذ القرن التاسع عشر بما أنجزه الغرب من تطور على مستوى تنظيم الدولة وفي سبيل التخلص الحقيقي من الاستبداد، ذلك أن انقسام الأحزاب لم يضعف الدولة الغربية بل قوّاها، لأن الاختلاف بين الأحزاب إنما كان في وجه تطبيق القواعد على الفروع والنصوص الخصوصية[92].

وكتب الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** عن محاذير وضوابط في إنشاء تلك الأحزاب ـ كتب يقول: «ونحن عندما نجيز مبدأ التعدد الحزبي داخل الدولة الإسلامية، فليس معناه أن تتعدد الأحزاب،

---

(89) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(90) نقله: محمد شلبي، **الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧)، ص ١٢٤.

(91) نقل في: سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(92) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١)، نقلاً عن: فاروق النبهان، **الإسلام والأحزاب السياسية** (القاهرة: مكتبة قليبوب، [د. ت.])، ص ٢٧.

والتجمعات بتعدد أشخاص معينين، يختلفون على أغراض ذاتية، أو مصالح شخصية، فهذا حزب فلان، وذاك حزب علان، وآخر حزب هيان بن بيان. جمعوا الناس على ذواتهم، وأداروهم في أفلاكهم. ومثل ذلك: التعدد المبني على أساس عنصري، أو إقليمي، أو طبقي، أو غير ذلك من إفرازات العصبية، التي يبرأ منها الإسلام. إنما التعدد المشروع هو: تعدد الأفكار والمناهج والسياسات، يطرحها كل فريق مؤيدة بالحجج والأسانيد، فيناصرها من يؤمن بها، ولا يرى الإصلاح إلا من خلالها. ويرفضها من يرى الصلاح أو الأصلح في خلافها»[٩٣].

وأشار الدكتور عاطف عدوان إلى أن رفض الأستاذ حسن البنا أن تكون التعددية الحزبية شرطاً لصلاح النظام البرلماني أو ضرورة له كان من باب الوعي بتلك الفروق، إذ مع أن الحكم النيابي في أعرق مواطنه قام على التعددية السياسية إلا أنها لم تكن حزبية مسرفة، فبريطانيا والولايات المتحدة لا يوجد فيها إلا حزبان رئيسان أما ما عدا ذلك فلا حزبية ولا أحزاب، أما تلك البلاد التي تطورت فيها الأحزاب وتعددت فقد ذاقت الأمرّين في الحرب والسلم على السواء وضرب مثالاً لذلك فرنسا[٩٤].

وأكد الدكتور محمد عمارة أن التعددية المنشودة هي تنوع في إطار وحدة الأمة الإسلامية، ولا ينبغي له أن يقدح في خصوصياتها و«مزاجها» الإسلامي. كتب يقول: «التعددية، الموزونة بميزانها، لا بد من أن تكون تميزاً لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام، وتنوعاً لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلامي الجامع، وخصوصيات متعددة في إطار ثوابت الوحدة الإسلامية، الأمر الذي يجعل هذه التعددية نمواً وتنمية للخصوصيات، مع احتفاظ كل فرقائها، وأطراف الخصوصيات، وأفراد التنوع بالروح الإسلامية والمزاج الإسلامي وتواصل الفروع مع أصل الشجرة الطيبة لكلمة الإسلام... بهذا المنظار والمنهاج يكون طريق النظر الإسلامي إلى قضية

(٩٣) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٥١.

(٩٤) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، [د. ت.])، ص ٢١٩.

التعددية فيراها قانون التنوع الإسلامي في إطار الوحدة الإسلامية»[٩٥].

والدكتور حسن الترابي كتب عن ضبط الأخلاقيات الحزبية الإسلامية بهدي الدين حتى لا تنحرف كما انحرفت عند البعض من غير المسلمين، فقال: «في هدي الدين في الأحزاب السياسية ما هي تكاليف يرعاها الضمير المؤمن تقوى، والمجتمع الرقيب الحسيب أخلاقاً... ولتمام ذلك الرشد كذلك ينبغي ألا يقوم التوالي في الأحزاب على عصبيات الرأي الموروث أو الذكورة والعرق واللون المخلوق والحمية المحابية لبني المحل المحدود أو الطبقة المعاشية المعينة أو لذوي الجاه المخصوص صفوة في العلم والشرف العُرفي... ليست كتلاً من عصابات بشر يتنافسون بمحض شهوات السلطان، ولا يكسبون الرأي الغالب بين الشعب بالدعايات الخاوية من خيار مذهب الحاملة صوتاً وزينة ومخادعة لجذب السامعين الناظرين زوراً... والموالاة في حزب ينبغي ألا تتصلب وتتعصب مضارة للأحزاب الأخرى مطلقة واستمساكاً برأي الحزب في وجه كل مناظرة، ظالماً بدا خطؤه أو مظلوماً بدا صوابه في وجه جهالة المنافس. الخير أن يكون الحزب منفتح الصلة بكل الأحزاب، لا ينقطع الحوار دعوة حتى ولو كان الآخر على قطب طرف. فربما تتآلف الرؤى بين كل المتوالين، ويتحدون جبهة أو قياماً مؤتلفاً على السلطة، وربما يتلاطف الخلاف بدحض الريب وسوء الظنون وضآلة الجدال حمية... المؤمن منهم يستشعر المسؤولية الفردية التي لا تشفع فيها شفاعة، فيتطهر ويتبرأ ويخرج إذا فرط حزبه في حق لازم ويتخير الأفضل والأرشد من بين الأحزاب، ويصدق ويوفي بعهد عضويته، وهكذا ترشد الحياة العامة حرة بأفرادها وأحزابها المتوالية»[٩٦].

وقد اهتم الدكتور خالد عودة اهتماماً خاصاً في بحثه في موضوع التعددية الحزبية السياسية بوضع الضوابط التي تميز هذه التعددية الإسلامية عن التعددية في النظم غير الإسلامية وتحميها بسياج من «الضوابط» حتى لا تخالف ثوابت الإسلام ونصوصه، ويمكن أن نلخص تلك الضوابط في ما يأتي من كلامه:

---

(٩٥) عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص ٥.

(٩٦) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ٢١١ ـ ٢١٣.

١ - **الإسلام يرسم حدود الفضائل**: كتب يقول: «إن النظام الإسلامي يختلف عن النظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين على السواء بقيود تمنعهم من الانطلاق وراء الأهواء، وتحول بينهم وبين الخضوع للشهوات، فهو لا يترك مقاييس الحرية والعدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد الأفراد أو الجماعات الحزبية يسمون حدودهما فيوسعونها تارة، ويضيقون منها تارة أخرى، نزولاً على أهواء أعضاء الحزب وخضوعاً لشهواتهم، وإنما يرسم الإسلام حدود الفضائل والمعاملات الإنسانية ويضع مقاييسها ويخضع كافة البشر لهذه المقاييس العلوية، وبذلك يحمي الإسلام الحياة العامة من الفساد ويكبح جماع الأهواء»[٩٧].

٢ - **لا يصح أن تناقض التشريعات المعلومة من الدين بالضرورة**: كتب يقول: «إن دور الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي محصور داخل الأمة في اقتراح البدائل العملية للوضع الراهن وذلك في نطاق الاجتهاد من أجل تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها، أي اقتراح التشريعات البديلة التي تنظم كل ما سكتت عنه الشريعة ولم تأت فيه بنصوص محددة. ومن ثَم فإنّ الأحزاب السياسية التي تقوم على مبادئ أو تنتهج برامج تتناقض مع المبادئ الأساسية والقواعد الكلية التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، أو تلك التي تنكر معلوماً من الدين بالضرورة لا مكان لها في المجتمع الإسلامي لأنها ستكون معاول للهدم في البنيان الاجتماعي»[٩٨].

٣ - **لا يصح أن تناقش الأقلية الرأي الغالب بعد إقراره**: كتب يقول: «النظم التي تطبق فكرة التعددية الحزبية تسمح للأقلية أن تناقش الرأي الذي أقرته الأغلبية بعد انتهاء دور المناقشة، وأن تشكك في قيمته وصلاحيته أثناء تنفيذه بل أن الرأي يظل موضعاً للسخرية والانتقاد من جانب أحزاب المعارضة حتى بعد تمام تنفيذه... أما النظام السياسي

---

(٩٧) خالد عبد القادر عودة، **المشروع في السياسة والحكم وإصلاح المؤسسات الدستورية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ٢٠٠٥)، ص ٦٣.

(٩٨) المصدر نفسه.

في الإسلام فيوجب أن تكون الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأكثرية، وأن تنفذه بإخلاص باعتباره الرأي الذي يجب اتباعه ولا يصح اتباع غيره وأن تدافع عنه كما دافعت عنه الأغلبية، وليس للأقلية أن تناقش من جديد رأياً اجتاز دور المناقشة أو تشكك في رأي تم وضعه موضع التنفيذ، بعد استيفاء المشورة الفنية السياسية»[99]

٤ ـ **النظام الإسلامي لا يجيز التعصب الحزبي:** كتب يقول: «التعددية الحزبية المنبثقة عن المذاهب الوضعية تقتضي التزام عضو الحزب برأي الحزب المنتمي إليه بصرف النظر عن الخطأ والصواب في مضمون ذلك الالتزام ومدى التزامه بنصوص الشريعة أو عدم خروجه عن روح الشريعة الإسلامية... وهذا السلوك الحزبي لا يتفق مع نصوص الشريعة وروحها، فالإسلام يوجب أن يكون التزام الفرد أولاً وأخيراً لله (ﷻ) دون اعتبار لرأي فرد أو جماعة أو حزب، فالمسلم مقيد بأوامر الله ورسوله، ليس له أن يحيد عنها وليس له أن يعمل حساباً لأهواء الناس ولشهوات الأحزاب ونزوات الحكام»[100].

٥ ـ **النظام الإسلامي لا يجيز احتكار الرقابة والتقويم لفئة معينة:** كتب يقول: «النظام الإسلامي لا يتفق مع النظم الحزبية الراهنة في الأهداف الاستراتيجية التي تنشدها الأحزاب السياسية. فالنظام السياسي القائم على فكرة التعددية الحزبية يرى أن الأحزاب السياسية هي الوسيلة السياسية المباشرة التي يتم بها تغيير نظام الحكم سلمياً، والتي يتمكن من خلالها الشعب من التعبير عن إرادته في التغيير الذي يريده في شؤون الحكم. كما يرى أيضاً أن الحزبية هي السبيل الرئيس في الرقابة على السلطة القائمة بغية الكشف عن أخطائها في المناسب... والنظام الإسلامي أرسى قواعد الرقابة على السلطة والأسس الشرعية لإقامة وتنحية السلطة الحاكمة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من دون الحاجة إلى وجود أحزاب معارضة أو تنافس

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

سياسي من أحزاب الأقلية. . . ومن منطق العدل ودرءاً للشبهات فإن الشريعة الإسلامية توجب عدم إسناد هذه السلطة إلى فئة حزبية مناوئة أو جماعة سياسية معارضة تنافس السلطة الحاكمة على الحكم، وإنما جعلت هذه السلطة حقاً مقرراً للشعب كافة، يمثلهم في ذلك وكلاء الشعب وممثلوه من أهل الرأي والعلم والخبرة»[١٠١].

٦ - **النظام الإسلامي يسقط المعنى السياسي للأحزاب**: كتب يقول: «المفهوم يسقط المعنى السياسي للأحزاب كونها البديل المطروح لنظام الحكم القائم وتنتفي شبهة تطلع أعضائها ورؤسائها إلى النفوذ والسلطة، ويصبح هدفها الأساسي هو الإصلاح العام سواء تحقق هذا الإصلاح بها أو بغيرها. ويكون أعضاؤها قد قاموا بأداء واجب الدعوة إلى الخير على سبيل الكفاية بغية تصحيح الأوضاع الراهنة أو تطبيق أنسب الوسائل لحل المشكلات على المجتمع»[١٠٢].

ولكن على الرغم منه تحفظات الدكتور حسن الترابي التي ذكرناها آنفاً، إلا أنه لا يرى داعياً إلى الخوف من ضياع الشريعة نفسها وثوابتها بسبب التنافس الحزبي الانتخابي الحر، فقد كتب يقول: «أخذت الحركة الإسلامية تطرح هَدي الإسلام السياسي بحرية الرأي والتحزّب، لا سيما أن الجمهور تطور وعيه وانقشعت فيه المذاهب التي كانت سارية عقب الاستعمار المباشر قومية أو يسارية أو غربية التقليد، وأخذ يميل بسواده الأعظم إلى الإسلام. فالحركات الإسلامية لم تعد تخاف ضياع الشريعة بالخيار الانتخابي بينها وبين مختلف المذاهب، بل رد الأمور إلى جمهور الشعب مضطراً كل المتنافسين عليها أن يلتزموا بالإسلام صدقاً وتذكراً أو نفاقاً وترضية من أجل كسب التفويض»[١٠٣]. فالدكتور الترابي هنا يُرجع «الضوابط» إلى الشعب أو الأمة، والذي يرى أنه سيميل بسواده الأعظم إلى الإسلام.

وعلى أي حال، فهذه الأمثلة النقدية التي أوردناها هنا تؤيد المنهجية المتوازنة التي ندعو إليها، من حيث اقتباس النظم الإنسانية من مصادرها مع

(١٠١) المصدر نفسه.
(١٠٢) المصدر نفسه.
(١٠٣) الترابي، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

تصفيتها مما علق بها من ممارسات تتناقض مع الأخلاق والقيم الإسلامية.

ومن الإنصاف هنا أن نذكر أن هذا النقد للممارسات غير الأخلاقية للتعددية الحزبية عرفته أيضاً الفلسفة السياسية الغربية، فقد رأى ماكس فيبر مثلاً أن التوسع في حق الانتخاب وتطور الممارسات الحزبية بصورتها التي نعرفها اليوم قد قوّض ما سماه «المفهوم الأخلاقي» للبرلمان باعتباره مكاناً لإقرار السياسة الوطنية من خلال تفكير منطقي يراعي الجماهير أو المصلحة العامة[١٠٤]، ذلك أنه على الرغم من أن البرلمان من الناحية الرسمية هو الجهة الشرعية الوحيدة التي يمكن فيها إقرار القوانين وسياسة البلاد، إلا أن واقع الممارسة الحزبية أن سياسات الحزب أكثر أهمية وتأتي في المقام الأول من الناحية العملية بغض النظر عن اعتبار المصلحة العامة[١٠٥]، وبعيداً عن ضمان سيادة الشعب، فإن التوسّع في حق الانتخاب الدستوري قد ارتبط في الأساس بظهور نوع جديد من محترفي السياسة. ومع انتشار حق التصويت، أصبح من الضروري إيجاد نظام هائل من التوحدات والارتباطات السياسية، هذه الارتباطات أو الأحزاب كرست نفسها لعملية التمثيل النيابي[١٠٦].

ويؤكد فيبر أنه في جميع المجتمعات الضخمة لا بد من وجود تنظيم سياسي يديره أناس معنيون بأمر الإدارة السياسية، ولا يتصور في مثل هذه الارتباطات الهائلة أن تدور الانتخابات من دون هذا النمط الإداري، ولكن في التطبيق العملي، فإن هذا معناه انقسام المواطنين ممن لهم حق التصويت إلى عناصر فاعلة سياسياً وأخرى خاملة وهي أغلبية[١٠٧]. وقد تسعى الأحزاب إلى تحقيق برنامج من المبادئ السياسية المثالية لكن الواقع أيضاً يحتم أنه إن لم تؤسس أنشطتها على استراتيجيات منهجية لتحقيق النجاح الانتخابي، فسيؤول مصير هذا البرنامج إلى الفشل. وبالتالي - في الواقع -

(١٠٤) Max Weber, "Politics as a Vocation," in: Hans H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1972), p. 102.

(١٠٥) Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Explorations in Interpretative Sociology (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 89-90.

(١٠٦) David Held, *Models of Democracy*, 3rd ed. (Cambridge, UK: Polity Press, 2006), p. 134.

(١٠٧) Weber, "Politics as a Vocation," p. 99.

تتحول الأحزاب إلى وسيلة لخوض الانتخابات والفوز بها ليس إلا وليست أساساً لتحقيق المصلحة العامة! والواقع أيضاً يحتّم أن تنحّي الآلات الحزبية تلك الارتباطات التقليدية جانباً وتجعل من أنفسها مراكز للولاء، ويصبح النواب مجرد تابعين منظمين لا أكثر.

وعلى الرغم من هذا النقد المهم لمبدأ التعددية الحزبية البرلمانية فقد ساد مبدأ التعددية الحزبية في الغرب بل وصُدّر إلى العالم الإسلامي مع مفهوم «الدولة الحديثة» وهو الآن سائد بالمعنى نفسه وبالعيوب نفسها في كثير من دول الإسلام.

ومن خضم هذا الحجاج حول التعددية يمكننا أن نخلص إلى أن الأساس الأخلاقي والفلسفي الذي يُبنى عليه النظام السياسي هو الفيصل في اختيار الأصلح من وجهة نظر المنظّرين السياسية. وإذا كانت الرؤية الإسلامية للسياسة تتعلق أول ما تتعلق بتحقيق المصلحة العامة وتفعيل مقاصد الشريعة وأهدافها في المجتمع، وتتعلق كذلك بالسنن الإلهية والمآلات الواقعية التي تناولتها الفصول السابقة ـ فإن النظام التعددي هو أنسب الأنظمة لتحقيق النهضة الإسلامية المنشودة، ذلك أن نظام «الحزب الواحد» قد عانى منه المسلمون كثيراً، وما أنتج في بلادهم إلا استبداداً وشراً وتخلفاً ومفاسد في الدين والدنيا، ورأينا كذلك كيف أن النظام اللاحزبي المفروض قانوناً لا يسمح بتوزيع السلطات وتحقيق الشورى بين الفئات والأحزاب المختلفة بفلسفاتها وسياساتها المختلفة، ورأينا كذلك كيف أن نظام الحزبين الكبيرين يحتاج إلى نظام ديمقراطي مستقر وليس ناشئاً كما هو الحال في أغلب «الدول الإسلامية».

ولكن النظام «الحزبي» الإسلامي المنشود لا بد من أن يتطور ليشمل كل أنواع «الأحزاب» و«الفئات» و«الهيئات»، وذلك حتى يتاح توزيع السلطة على أوسع نطاق وتفعيل الشورى على مستوى الأمة كلها وهو ما يحقق المقصود الشرعي.

٥ ـ نقد اعتماد نظام التعددية الحزبية تحت الاحتلال الأجنبي

اختلف أهل الفكر الإسلامي من «الإسلاميين» في تفسير موقف الأستاذ حسن البنا من الحزبية السياسية، كل بحسب قناعاته، فقد دعا الأستاذ البنا

فعلاً إلى حلّ الأحزاب جميعها وتكوين حزب واحد يعمل لاستكمال حرية البلاد واستقلالها، ورأى أن التعددية الحزبية مع افتقارها إلى الفهم الصحيح لأصول الممارسة السياسية الحزبية وتقديمها مصالح زعاماتها على مصالح البلاد إنما يجعل منها معوقاً كبيراً أمام الجهد الذي يبذله الوطن للتخلص من الاحتلال، فهو يريد حزباً واحداً غير منقسم على نفسه ويصعب اختراقه سواء لمصلحة الإنكليز أو لمصلحة القصر. وبالتالي فإن موقف البنا كان مسبباً بإعطاء المجتمع المصري دفعة للتخلص من الانشقاقات والصراعات التي أدت إلى إفساد الأوضاع وأضعفت قدرته على التخلص من الاحتلال الجاثم على صدر البلاد(١٠٨).

ورأى عمنا الأستاذ عبد القادر عودة ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ الرأي نفسه في شدة حاجة المسلمين إلى أن يكوّنوا «وحدة سياسية واحدة»، فكتب يقول: «الرسول (ﷺ) كوَّن من المسلمين وحدة سياسية، وألّف منهم جميعاً دولة واحدة كان هو رئيسها وإمامها الأعظم وكان له وظيفتان: **الأولى**: التبليغ عن الله. **والثانية**: القيام على أمر الله وتوجيه سياسة الدولة في حدود الإسلام، وقد انتهى عهد التبليغ بوفاة الرسول (ﷺ) وانقطاع الوحي، وإذا لم يكن بالناس حاجة إلى التبليغ بعد وفاة الرسول (ﷺ) لوجود القرآن والسنة، فإنهم في أشد الحاجة إلى من يقوم على القرآن والسنة ويسوسهم في حدود الإسلام بعد أن كَوَّنَ الرسول (ﷺ) منهم وحدة سياسية، واستنَّ لهم رئاسة الدولة وإمامة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، بل إن التأسي بالرسول (ﷺ) واتباع سنته يقتضي من المسلمين جميعاً أن يُكَوِّنوا من أنفسهم وحدة سياسية واحدة، وأن يقيموا لهم دولة واحدة تجمعهم، وأن يقيموا على رأسها من يخلف الرسول (ﷺ) في إقامة الدين وتوجيه سياسة الدولة توجيهاً إسلامياً خالصاً»(١٠٩).

ولكن إلغاء النظام الحزبي في مصر أدى تاريخياً إلى حقبة من الاستبداد، فقد علق الشيخ يوسف القرضاوي عليه قائلاً: «لم يكن الأستاذ

---

(١٠٨) انظر: البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ٢٢٦.

(١٠٩) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ١٢٧.

البنا ـ قطعاً ـ يقصد إلى هذا (أي الاستبداد)، ولكن هذه نتيجة إلغاء التعددية، وانفراد الرأي الواحد أو الحزب الواحد بالحكم والتوجيه والتأثير. وهو اجتهاد منه (ﷺ)، يؤجر عليه، ولكن الأيام أثبتت خطأه، وأن الخير كل الخير في التعددية، وهو الموافق للنظام الكوني كله، فهو يقوم على التعددية في كل شيء»(١١٠).

ومع التقدير للشيخ القرضاوي، إلا أن موقف الأستاذ البنا ـ مع التقدير له أيضاً ـ ليس له «حجية» ملزمة لأحد لا في عصره ولا بعده، ولا يصح أن نعتبر مواقفه السياسية «ثوابت» لا في جماعة الإخوان ولا في الفكر الإسلامي بشكل عام، وإننا إذا اعتبرنا السياق الذي اتخذ فيه الأستاذ هذا الموقف لوجدنا أننا لا نحتاج إلى أن نصنف اجتهاده بين دائرتي «خطأ» و«صواب»، وإنما نقول إنه كان اجتهاده بحسب المرحلة والظروف.

وقد حلل الدكتور إبراهيم البيومي غانم رأي الأستاذ البنا قائلاً: «ويبدو لنا أن هناك وجهين لفهم وتفسير ما ذهب إليه البنا بهذا الصدد، الأول أن يكون قد قصد إطلاق الحكم ـ قولاً واحداً ـ بأن الإسلام يحرم الحزبية ونظام تعدد الأحزاب في كل الحالات وعلى أي صورة كانت، وفي هذه الحالة يمكن القول أن البنا قد جانبه الصواب. أما الوجه الثاني فهو أن يكون قد قصد إظهار حكم الإسلام حسبما أوصله إليه اجتهاده في النظام الحزبي، في ظل ظروف الواقع الذي عاصره. وهذا الوجه هو ما نرجحه ونعتقد أن البنا ما قصد غيره، ومن ثم يكون قد أصاب وأجاد(١١١). وقد عبّر ـ أي البنا ـ عن ذلك في مناسبات مختلفة بما يدل على أنه كان يرفض واقع الممارسات الحزبية ونظام التعدد الحزبي أكثر من كونه يرفض المبدأ بحد ذاته، ومن ذلك قوله: «أعتقد أن الحزبية السياسية إن جازت في بعض الظروف، في بعض البلدان، فهي لا تجوز في كلها، وهي لا تجوز في مصر

---

(١١٠) «تعليق الشيخ القرضاوي على رأي الإمام حسن البنا،» (رسالة نشرها مركز الإعلام العربي للدراسات المشاركة، بمناسبة مرور مئة عام على مولد الإمام الشهيد حسن البنا، القاهرة عام ٢٠٠٦).

(١١١) انظر: محمد فتحي عثمان، «الديمقراطية في أدبيات حسن البنا،» حيث يؤكد أن البنا رفض التحزب ولم يرفض التعدد الحزبي في حد ذاته وجدير بالذكر أن محمد فتحي عثمان واحد من تلامذة حسن البنا القدامى.

أبداً، وبخاصةً في هذا الوقت الذي نستفتح فيه عهداً جديداً، ونريد أن نبني أمتنا بناء قوياً يستلزم تعاون الجهود وتوافر القوى، والاستقرار الكامل والتفرغ التام لنواحي الإصلاح»... وأكد في مناسبة أخرى أن مصر لم تستكمل استقلالها بعد وما زالت المطامع تحيط بنا من كل مكان... «وإذا جاز لبعض الأمم التي استكملت استقلالها أن تختلف وتتحزب في فرعيات الأمور: فإن ذلك لا يجوز في الأمم الناشئة أبداً... والحوادث ألجأت الأمم جميعاً إلى التجرد من الحزبية»...»[112]. وتحليل أخي الدكتور إبراهيم غانم هو التحليل الذي يبدو لي دقيقاً ومصيباً في فهم ذلك الموقف التاريخي، وأهمية مراعاة سياق الاحتلال في مسألة التعددية الحزبية حتى لا يعزف الاحتلال على وتر الخلافات الحزبية من أجل مصالحه الخاصة.

٦ ـ النقد الذاتي للجماعات والأحزاب الإسلامية

ومن باب النقد الذاتي البنّاء، انتقد بعض الإسلاميين دعاوى القداسة التي تضفيها بعض الجماعات والأحزاب الإسلامية على نفسها، فقد كتب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يقول: «إن من المهم أن نؤكد هنا من جديد أن هذا النظام الإسلامي المدني الشوري الذي لا تطال فيه يد الحكومات وسلطاتها التنفيذية قداسة الدين، ويستقل فيه شئون التوعية والدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام العام؛ لتكون هذه الشئون هيئة أو هيئات مستقلة؛ حيث يعود أمرها جميعاً إلى يد الأمة وممثليها المختصين بهذا الأمر وحدهم مباشرة. وبهذا فإنه لا مجال للأحزاب والفئات السياسية في هذا النظام الإسلامي المدني؛ أن يكون لها وصاية دينية، أو خصوصية قدسية، وليس لهذه الأحزاب والفئات إلا التنافس السياسي المحض؛ لخدمة الأمة، في برامج سياسية حياتية، تنبني على اعتبارات حياتية معقدة، وإن كانت تنطلق من فلسفة وقيم ومفاهيم ومقاصد إسلامية دستورية محددة، الأمر الذي يسمح بتعدد الرؤى والأولويات ووجهات النظر وإن كانت جميعها تلتزم دستور الأمة، وتستمد شرعيتها من

(١١٢) إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٣١١ ـ ٣١٣.

قبول الأمة ورضاها عن هذه البرامج، وعن أداء هذه الحكومات»[113].

وكتب الدكتور حسن الترابي عن الأحزاب الإسلامية التي تجمد على الممارسات الخاطئة الموروثة يقول: «والأحزاب ذات الأصول الدينية قد تكون تقليدية لا تعرف مبادئ الحرية والشورى والعهد التي ضيعها المسلمون وعهدوا الجمود والاتباع والطاعة للطوائف الدينية، بل ابتدعوا فرض الطاعة المطلقة لولي الأمر، ظل الله في الأرض، والانتساب المنبت ولو كرهاً إلى الملة، وأن لا حرية خيار بل لا حياة لمن لا يبايع السلطان أو من يعصيه إلا المقاتلة، لا تعرف لمن يقابلها ويعارضها إلا قتاله وإهلاكه، ولا تفقه الجهاد كما شرعه القرآن دفعاً للقوة التي تعدو وتفتن وتحرم حرية الدين، وجنوحاً إلى السلام وحرية الخلاف»[114].

وكتب كذلك منتقداً بعض الممارسات غير الشورية من الأحزاب الإسلامية بما فيها السودان وإيران، كتب يقول: «إن هذه القوى الإسلامية ما تزال في أول عهدها تحمل رواسب من التراث الإسلامي الذي ضيع الشورى، ولا يعرف الحكمة المبسوطة في هدي دينه أن الخلاف ابتلاء قد يتفاقم بالهوى صراعاً وفراقاً، وقد يكون رحمة وسعة وثروة لو سايره المسلمون بالحسنى بحثاً عن الحق المتجدد، وإنما يقرأ المسلمون قضية تاريخهم الخالف بعد الرشد كله حروباً بين السلطان والخوارج أو الشيعة أو عليه بين البيوت أو القوى المحلية لإشباع شهوة السلطة، أو شفاء حرقة العصبية. حتى التجارب الأخيرة في إيران والسودان تعسر فيها أن يقوم نظام لحرية تشعب الولاء والاختلاف وتعدد الأحزاب على مثال الاختلاف المتباعد في مثال مدينة الرسول داخل الملة وخارجها، فقد بدأ نحو ذلك توجه في السودان لكنه ارتد إلى حكم الفرد بشعار من الإسلام، وبدت ظواهر في إيران كبتت ثم عادت طلائع لما يتم إيقاعها وتسود المصابرة عليها سياسة مشروعة من جديد في الجمهورية الإسلامية»[115].

---

(١١٣) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٥٢.

(١١٤) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ٢٠٣.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

وهناك محاولات نقدية كثيرة في هذا الباب ذكرنا منها ما ذكرنا هنا بإيجاز على سبيل المثال. وهذا الاتجاه النقدي في «نقد الذات» من قبَل «الإسلاميين» أراه مهماً في هذه المرحلة حتى ينزل «الإسلاميون» إلى ميدان السياسة بقناعة أعلى بالمبادئ التي يدعون إليها، حيث إن فاقد الشيء لا يعطيه.

ـ المنهج النقدي التفكيكي

اشتهر في عصرنا منهج نسب إليه الانتماء إلى «الحداثة» على الرغم من أنه بالتعبير الفلسفي الدقيق منهج ينتمي إلى «مابعد الحداثة». ومابعد الحداثة حركة معاصرة ثقافية وفلسفية قوية ـ واتخذت أشكالاً سياسية كذلك ـ ترمي إلى نقض مجموعة ضخمة من الأعراف الفنية والثقافية والفكرية. ولهذا المصطلح ـ مابعد الحداثة ـ عدد كبير من التعريفات المتضاربة، ما بين كونها فسيفساء للأضداد، أو تشكيلة اعتباطية من مختلف المصادر، إلى كونها مدرسة شكية جديدة، أو مدرسة جديدة مناهضة للعقلانية[١١٦].

غير أنه يبدو لي أن أصحاب حركة مابعد الحداثة كلهم متفقون، بشكل أو بآخر، على فشل حركة الحداثة، وخاصّة في النصف الأول من القرن العشرين، بسبب قيمها بالذات، إذا اتصفت بالجبرية والتعميم[١١٧]، ومتفقون كذلك على الطريقة المنهجية التي تبنتها كل مدارس مابعد الحداثة، ألا وهي «التفكيك». والتفكيك هو فكرة وطريقة و«مشروع» طرحه جاك دريدا في الستينيات من القرن العشرين انطلاقاً من دعوة هايدغر إلى «تحطيم التراث الماورائي الغربي»[١١٨].

والتفكيك هو «آلية أو وسيلة للتخلص من المركزية»[١١٩]، أي إنه تعطيل للهرميات التراتبية القمعية الاعتباطية كما يقولون. وكان هدف دريدا تفكيك

---

(١١٦) Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001), p. xiii.

(١١٧) Jim Powell, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998), p. 10.

(١١٨) Taylor and Winquist, eds., Ibid., p. 85, and Christopher Norris, *Derrida* (London: Sage, 1987).

(١١٩) Powell, Ibid., p. 104.

«اللوغوسنتريزم» أي «مركزية الكلمة»، وهي عبارة مأخوذة من كلمتي (اللوغو) و(السنتريزم). (السنتريزم) هي المركزية، أي ما هو في المركز، وأصل معنى (اللوغوس) هو الكلمة أو بالتحديد «كلمة الله»، كما ورد في نص الإنجيل: «في البدء كانت الكلمة»، ثم أطلقوا على عملية التفكيك هذه «تفكيك سلطة النص»[١٢٠].

وكان لهذه النظرية أثر في الفكر المعاصر على معنى «الدلالة» الأصولي أي دلالة النص، لأنهم يقولون إن: «معنى المعنى (بالمفهوم العام للمعنى، وليس بمفهوم الإشارة) هو دلالة لا حد لها، أي إشارة الدال إلى المدلول بشكل لا يقبل حداً»[١٢١]. فحين قام جاك دريدا ـ ومابعد الحداثيين عموماً ـ بفصل الدال عن المدلول في «النص المقدس» أو ما سمّوه «الخطاب الديني»، فإن التأويل نفسه، أي الكشف عن المعنى، يصبح مفككاً[١٢٢]. مثل هذه الفلسفة أدخلت في الوعي ثقافة جديدة من تعطيل المعاني كلها، على ما قاله حسن حسن (وهو فيلسوف ينتمي إلى المدرسة نفسها) في تعريف التفكيك؛ إذ كتب يقول: «هو نقض الخلْق، والتفتيت، والتفكيك، والتشتيت عن المركز، والإزاحة، ونقض الفرضيات، وقطع التواصل، وفك الالتحام، والاختفاء، والتحلل، ونزع التعريف، ونزع التعمية، ونزع الشمولية، ونزع الشرعية»[١٢٣].

وفي ما يأتي نعرض بعض مدارس مابعد الحداثة التفكيكية، ونخلص منها إلى نتائج في ما يفكك وما لا يفكك، وما يجوز عليه «التأرخ» وما لا يجوز، مما ينطبق بشكل مباشر على بحثنا هذا حول المدنية والتعددية.

١ ـ جذور «مابعد الحداثة» التفكيكية

يمكن أن نقسم الطرق المابعد حداثية بغرض تحليلها إلى عدد من التوجهات، وهي ما بعد البنيوية، والتاريخانية (وهو المصطلح الشائع،

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٢٣) Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, edited by Paul Walton (London: Macmillan Press Ltd., 1991) p. 256

والتأرّخ أصح لغة)، والدراسات النقدية القانونية، ودراسات ما بعد الاستشراق.

تعدّ ما بعد البنيوية أداة لتحليل «النصوص»[١٢٤]؛ حيث يعتبرون كل المعرفة البشرية «نصية» سواء كانت قولاً أو كتابة[١٢٥]. ولقد اتخذ عدد من الباحثين المسلمين ـ للأسف ـ موقف ما بعد البنيوية التفكيكي أو موقف الابتعاد عن المرجعية المركزية في النظر إلى «نص» القرآن العزيز و«سلطته»؛ إذ لا يروق لهم أن يحتل «مكاناً مركزياً في الثقافة الإسلامية»[١٢٦]. وبالتالي، فمفهوم «الوحي» في التعامل مع الكتاب يعاد تفسيره عند هذا الفريق ويجري العدول عن الموقف التقليدي القائل بأنه رسالة إلهية مباشرة إلى القول بأنه وسيلة تلقّى النبي (ﷺ) من خلالها القرآن كرسالة رمزية «مشفرة» بلغتها للناس بلغته هو (ﷺ) وبحسب سياقه الثقافي السائد[١٢٧]. والمقصود من هذا المشروع التفكيكي أن يحرر الناس من «سلطة النص» وهو مصطلح شائع في كتابات الأساتذة: محمد أركون، ونصر أبو زيد، وحسن حنفي، وطاهر الحداد، وكذلك الدكتور إبراهيم موسى في بعض ما كتب[١٢٨].

وقد قام بعض التفكيكيين بتطبيق فكرة «التاريخانية» على القرآن الكريم نفسه مثلما طبقوه على النصوص الأدبية الأخرى، مما أوصلهم إلى فكرة أن

---

(١٢٤) Taylor and Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism*, p. 85.

(١٢٥) Powell, *Postmodernism for Beginners*, p. 93.

(١٢٦) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الحياة المصرية للكتاب، ١٩٩٠)، ص ٣١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٢٨) انظر مثلاً: نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط ٣ (القاهرة: مدبولي، ٢٠٠٣)، ص ١٥؛ حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ٤٥؛

Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in: Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralismed* (Oxford: Oneworld, 2003), p. 123; Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilite Abu al-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zahiri," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Spring-Summer 2003), and Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today," in: Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Source-book*, p. 211.

القرآن هو «منتج ثقافي» نجم عن الثقافة التي أنتجته(١٢٩)، وعلى هذا يدّعي هؤلاء أن القرآن هو «وثيقة تاريخية، بمعنى أنه مقيد في فهم المجتمع التاريخي المحدد الذي تصادف وجوده في وقت البعثة النبوية(١٣٠). وتدّعي هايدا مُغيسي مثلاً أن: «الشريعة لا تتوافق مع مبادئ العدل بين بني البشر»(١٣١). بينما يدعي ابن وراق أن حقوق الإنسان في الإسلام: «لا تبدي ما يكفي من دعم لمبادئ الحرية»(١٣٢). وهذه المواقف تتشابه مع موقف التاريخانيين الغربيين تجاه التشريع الغربي بكل مدارسه(١٣٣)، وتنتهي إلى لادينية في تناول القضايا السياسية والاجتماعية.

والدراسات النقدية القانونية هي حركة نشأت في الولايات المتحدة ترمي إلى تفكيك النظم القانونية المعمول بها بقصد دعم سياسة الإصلاح النفعي (البراغماتي)(١٣٤). ويتوجه التفكيك في هذه الحركة إلى تلك المواقف المرتبطة بـ«السلطة» التي وضعت القانون وأعطته شرعيته(١٣٥)، ولقد انضم كثيرون من الفلاسفة والنشطاء السياسيين من مختلف التوجهات إلى حركة الدراسات النقدية القانونية، كأنصار حقوق المرأة ومنظّري مناهضة العنصرية باختلاف أشكالها. وقد استخدم عدد من الباحثين في الدراسات الإسلامية طريقة الدراسات القانونية من أجل تحليل، بل تفكيك كل «السلطات» التي أثرت في النظام التشريعي الإسلامي، بداية من «سلطة الرجل» إلى «سلطة القبائل العربية المهيمنة».

فمثلاً، انتقد أنصار «الحركة النسوية الإسلامية» أثر تفضيل الذكور على الإناث في العادات العربية في أنظمة القضاء والفتوى الإسلامية التقليدية، بل

---

(١٢٩) Mohammed Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects," in: John Cooper, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London: I. B. Tauris, 1998), p. 199, and Arkoun, Ibid., p. 211.

(١٣٠) أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ٢٠٩، و Moosa, Ibid., p. 14.

(١٣١) Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London: Zed Books, 1999), p. 141.

(١٣٢) Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," *Free Inquiry* (February-March 2006), p. 53.

(١٣٣) Christopher Berry Gray, ed., *The Philosophy of Law Encyclopedia*, Garland Reference Library of the Humanities (New York; London: Garland Publishing, 1999), p. 371.

(١٣٤) Taylor and Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism*, p. 67.

(١٣٥) المصدر نفسه.

وفي روايات الحديث الشريف التي تتعلق بالنساء أيضاً[١٣٦]. وغير أنه مما ينبغي ملاحظته أن مؤيدي الحركة النسوية الإسلامية المابعد حداثية يتبنون مقاربة مختلفة عن غيرهم من أنصار النسوية المابعد حداثية عموماً. فبينما يقوم مابعد الحداثيين الآخرين من أنصار حقوق المرأة بتفكيك نظام التضاد الثنائي، أي نقد ونقض ورفض الفروق كلها بين الذكر والأنثى أصلاً[١٣٧]، نرى أنصار المرأة المسلمين يركزون على ما سمّوه «الصراع التاريخي» بين الرجال والنساء لا على الفروق الطبيعية بين الرجال والنساء.

وأما دراسات ما بعد الاستشراق فقد أسست لتدعم قوى وسلطات كانت في السابق مهمشة من قبَل الاستعمار الغربي، ويقصد أن «تنفي دعاوى الغرب حول تفوقه الثقافي والعرقي»[١٣٨]. وكان الدكتور إدوارد سعيد، وقد بنى على فكرة الفيلسوف فوكو حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، رائدَ هذا الميدان بل مؤسس دراسات ما بعد الاستشراق أو «ما بعد الاستعمار»[١٣٩].

وهذا القسم النظري رأيناه مفيداً في عرض آراء اتجاه أطلقنا عليه «علماني تفكيكي»، وهو وإن كان لا ينتمي إلى «الفكر الإسلامي» ولا يدّعيه، إلا أن له أثراً عاماً خاصة في أوساط الشباب في سياق الجدل والبحث في الفكر الإسلامي، فأوردناه هنا لتمام الفائدة.

٢ ـ تفكيك «سلطة النص»

إضافة إلى المدلسين الذين ينظرون إلى الاستبداد العسكري والقبلي في العالمين العربي والإسلامي، لم نر من الكتّاب والباحثين ممن يمكن تصنيفهم تحت الاتجاه «العلماني» ممن عارض التعددية السياسية بالمعنى المعاصر المعروف. والاستثناء الوحيد من هذا هم أنصار الحزب الواحد الشمولي من

---

(١٣٦) انظر مثلاً:

Fatima Mernissi, *The Veil And The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights In Islam*, translated by Mary Jo Lakeland (Abingdon: Perseus Books, 1991), p. 53, and Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p. 53.

(١٣٧) Taylor and Winquist, eds., Ibid., pp. 148-149.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٧، وانظر أيضاً:

Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

«فلول» البعثيين في العراق وسوريا وبعض العلمانيين في تونس وغيرهم من أصحاب الرأي الواحد والحزب الواحد والعلمانية التي تُفرض على الناس قسراً من دون فكر أو رؤية.

وجلّ الخلاف في المواقف العلمانية تجاه التعددية السياسية هو حول موافقتهم على دخول الأحزاب الإسلامية من عدمه في العملية السياسية التعددية؛ فالذين يدعون إلى «فصل الدين عن الدولة» ـ كما يشرح هذا القسم ـ لا يمانعون من وجود الأحزاب الإسلامية ولكنهم يرفضون أن تصبغ هذه الأحزاب بصبغة دينية، والذين انتقدوا وجود الجماعات والأحزاب الإسلامية أصلاً ـ كما يشرح القسم التالي ـ ينادون بإقصاء تلك الأحزاب من التعددية السياسية أصلاً.

وبناءً على نقد أو نقض «سلطة النص» و«سلطة الدين» الذي عرضنا جذوره الفلسفية المابعد حداثية هنا، نجد من ينادي بفصل «الدين عن الدولة»، ونضرب على ذلك أمثلة تدل على ما وراءها.

فقد لاحظ الدكتور برهان غليون أنه مع بداية عقد السبعينيات من القرن المنصرم، أخذت الضغوط والطلبات تزداد على ما سمّاه الفكرة الإسلامية، في حين شهدت الفكرة القومية والعلمانية تراجعاً كبيراً على كلٍّ من المستوى النفسي والعقدي والسياسي، بل لقد أصبحت الوطنية، بما هي تأكيد الاستقلال الذاتي، ورفض للتبعية وعداء لهيمنة الغرب الحضاري، تبحث عن مصدر نموها وإلهامها في الفكرة الدينية نفسها، كما لاحظ. وما كان يظهر كصراع بين الجامعة الإسلامية والدولة القُطْرية، أو بين السلطة الخلافية والسلطة القومية، أصبح يتخذ اليوم صورة الصراع بين السلطة العلمانية والسلطة الدينية. فقد حل مفهوم «الدولة الإسلامية» محل مفهوم الخلافة أو الإمامة، في حين أصبحت العلمانية رديفة للحداثة القومية. وهكذا أعيدت صياغة التعارض المبدئي في النظر السياسي العربي المعاصر على أسس جديدة أكثر قوة في التمايز والانغلاق مما كانت عليه في أي حقبة ماضية، وبقدر تطورها في المنحى المعرفي والفلسفي ذاته. وتأكدت بذلك من جديد القطيعة التقليدية المتزايدة بين فريقين؛ إذ يعتقد الأول أن بناء الدولة لن يستقيم إلا إذا أخذ بما يظن أنه نظرية الدولة الحديثة بامتياز، أي فلسفة

العلمانية كدين للدولة، في حين يؤمن الثاني بأن العرب والمسلمين لن يتمكنوا من الخلاص وتحقيق الأمن والاستقرار والسعادة الأرضية والأخروية، «إلا إذا نجحوا في إعادة بناء الدولة العربية على الأسس ذاتها التي قامت عليها دولة الرسول الكريم، والتي كانت وراء تحول العرب من قبائل وعشائر مقسمة ومتخلفة إلى أمة عظيمة وإمبراطورية عالمية»[١٤٠].

ويرى غليون أن الإسلام «لم يفكر بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة، لكن الدولة كانت دون شك أحد منتجاته الجانبية والحتمية»[١٤١].

وتعليقنا هنا أنه حتى لو صح كلام الدكتور غليون ومن يقول بمثل قوله إن الإسلام كدين لم يرمِ إلى إقامة دولة، إلا أن الدولة نفسها إذا كانت موجودة وتمثل واقعاً سياسياً مؤثراً في حياة الناس فليس من طبيعة الإسلام أن يهمل الواقع المؤثر ولا يتعامل معه ليوجهه في اتجاه المثل الأخلاقية والتشريعية الإسلامية. وبالتالي فلا أرى الخلاف في الرأي حول علاقة الإسلام بالسياسة في العهد الإسلامي الأول ذا علاقة مباشرة بالحكم على أن الإسلام اليوم يلزم أن يكون له علاقة بالسياسة وجوانبها المتعددة، على تفصيل بين المبادئ العامة والأحكام الجزئية كما ناقشناه آنفاً.

ولكن الدكتور غليون رصد إشكالية لها حل في المفهوم العلماني للدولة وأتفق معه فيها تماماً، ألا وهي احتكارُ المتنفذين في الدولة الدينَ نفسَه وسيطرتُهم عليه واحتواؤه وتوظيفه في استراتيجياتهم الخاصة، ورفضهم السماح لغيرهم بمثل هذه الممارسة، فقد رأى أن الدولة العربية الحديثة أصبحت ترى في احتكار التفسير الديني جزءاً أساسياً من شرعيتها تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى احتكارها ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي، ومن هنا فإن المشكلة الرئيسة التي يطرحها غمس الدين في السياسة العربية المعاصرة هي مشكلة الصراع بين الأطراف الاجتماعية السياسية المختلفة على استملاك الدين وتفسيراته وتحويل الدين إلى ميدان

---

(١٤٠) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ١١ ـ ١٢.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الصراع السياسي، أكثر منه استغلاله من قبل سلطة دينية معصومة أو تدعي العصمة والوصاية على الإيمان وبالتالي على المجتمع، كأداة في فرض سيطرتها الزمنية[١٤٢].

ومن باب مرجعية المبادئ والقيم الإسلامية أتفق مع هذا الجانب الإيجابي من جوانب الدولة العلمانية، وهو عدم تحكّمها في الدين والحريات والحقوق المتعلقة به، وهو ما يتفق مع مبادئ الإسلام ونظرته إلى الدين والتكليف الشرعي المتحرّر من كل سلطان إلا سلطان الشريعة على نفوس المؤمنين.

وأتفق مع الدكتور غليون كذلك على أن أي دولة عليها أن تنتج حداثتها وتستجيب لظروفها التاريخية وتطورها الاجتماعي والثقافي والحضاري، بعيداً عن الاستنساخ والتبلد الفكري المتجلّي في النقل الحَرفي، فليس أخطر على شعب من أن يعيش سجين سيرورات تاريخية يعتقد أن الحصول على مكتسبات الحضارة لا يتم إلا بتقليدها أو إعادة إنتاجها في بلاده وتاريخه، ذلك أنه يقوم في هذه الحالة، من دون أن يدري بمصادرة التاريخ، ولا يتصور أنه من الممكن أن تكون هناك طرق أخرى للوصول إلى الحداثة المعاصرة غير الطريق الغربي، أو أنه من الممكن إسناد العمليات التحديثية الرامية إلى إدخال العالم القديم في الحضارة المعاصرة على منظومات قيم ثقافية غير التي تسود اليوم في الغرب[١٤٣].

والحل عند غليون هو «الدولة الديمقراطية» التي تمهد للمصالحة بين الدين والدولة، يقول: «يعتقد الإسلاميون أن قضية الشرعية مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده، ويعتقد العلمانيون أن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية الحديثة وفي الحالتين ترتبط الشرعية بالعقيدة، باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة. لكن ما يجمع النظرتين ويوجههما معاً الواحدة ضد الأخرى هو كونهما تنطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية، فلو انطلقنا من فرضية الدولة الديمقراطية لأدركنا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حل هذا التناقض

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

الحقيقي في القيم، ذلك لأنه لا يهتم مسبقاً بالقيم والمعايير والأفكار التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يحدد فقط الطريقة الإجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار»[١٤٤].

وعلى الرغم من اتفاقي مع هذا المبدأ الرافض للإرث والواقع الاستبدادي في عالمنا الإسلامي، إلا أن قضية «السيادة الشعبية» لا يصح أن نعتبرها مطلقة، وإنما ينبغي أن يكون سقفها هو مرجعية الدولة، وهنا يأتي دور الشريعة ومقاصدها وأحكامها التي يجمع عليها المجتمع كسقف لهذه المرجعية. وأما أن نترك قضية المرجعية إلى الشعب من دون شرط أو قيد فهو مما يتعارض مع مبادئ الإسلام بل ومبادئ الديمقراطية نفسها.

فيما يُؤْثِر الدكتور عبد الله العروي في تناوله لمفهوم الدولة وإشكالياتها ومنحاها الأيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر، الارتفاع إلى مستوى التجريد، فيتكلم عن الدولة إطلاقاً، أي عن الشكل العام لتنظيم السلطة العليا في الدولة العربية على طول مسارها، بحيث تنتفي الصفات العرضية، المذهبية والقبلية والجنسية، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الإسلامية[١٤٥].

ويطرح العروي التساؤل: ماذا نعني بالدولة الإسلامية؟ وبالتالي على أية مادة نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ونحلل آلياتها وجهازها؟ ومن وجهة نظره، إن الاتجاه الذي يجعل من الدولة تجسيداً للمثل الأعلى، لنقل للإسلام الحق، هو اتجاه مثالي وأيديولوجي ولا ينفع في مجال الدراسة، صحيح أنه يعبر عن هم عام وعن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي، فيقدم حلاً لا يعدو أن يَعْكس المشكلات القائمة، فلا يهتم بالراهن وبالتالي غير كائنة، وهذه مثالية مطلقة، تتوه في البحث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع[١٤٦].

ومن هنا، فهو يرى أن القول بأن الإسلام «دين ودولة» ينتمي إلى

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(١٤٥) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٨٩.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

الطوباوية، أي إلى المؤلفات الشرعية والمؤلفات الأيديولوجية اللاحقة للحركات الإسلامية التي تتحدث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع. و«أن العبارة ـ الإسلام دين ودولة ـ هي وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم مملوكي ودولة مملوكية حافظت على الدين وقواعد الشرع لأسباب سياسية محضة»[١٤٧].

وأتفق مع الدكتور العروي في أهمية النزول بالنظرية الإسلامية من الطوباوية النظرية إلى الواقع، كما أتفق مع الدكتور رضوان السيد أن الدعوة الملحة إلى إعادة النظر في علاقة الدين بالدولة هي شاهد على أزمة، فالدعوة هذه تتم عادة في أوقات الأزمات الخانقة. ومن وجهة نظره أنها طرحت في العقود الأخيرة من القرن المنصرم للأسباب الآتية: فقد طرحت في مواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة والمجتمع، وطرحت أخيراً في ظل نظرية الحاكمية، ويرى أن واقع الثلث الأخير من القرن العشرين يعبّر عن أن الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة قد انتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم وذلك من موقع نموذج بديل للسلطة والحاكم[١٤٨].

ولكن الدكتور محمد أركون يأسف على أن الدولة «المعلمنة» ـ بحسب وصفه ـ كانت ممكنة في الخمسينيات من القرن المنصرم، ولكنها تراجعت في نهاية القرن، وهو لا يعزو هذا التراجع إلى قصور فكري أو عقائدي أو لأنها أعطت الأولوية للسياسة على العقيدة في سعيها إلى علمنة الدولة والمجتمع معاً، بل يعزو تراجعها إلى أمرين: **الأول** تنامي أيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار التي أخَّرت على الرغم من إيجابياتها وموهت مرة أخرى دراسة المشاكل الحاسمة والضخمة للعلائق بين الدين والدولة والدنيا، فقد أصبحت هذه المشاكل مؤجّلة نظرياً لضرورات الكفاح الوطني، وأخَّر ذلك من العودة النقدية للمجتمعات الإسلامية على ذاتها[١٤٩] **الثاني** ويتمثل في

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٤٨) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٥٩.

(١٤٩) محمد أركون، **الإسلام.. الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٧٣.

صعود الحركات الإسلامية الراديكالية التي يتناوب في خطابها الحديث عن الدولة الدينية أو دولة الخلافة والتي ترفع شعار «لا حاكمية إلا لله» والإسلام دين ودولة، فهيجان المناضلين المسلمين ـ على حد تعبير أركون ـ أجّل الحسم المؤجل في مسألة الدين والدولة ونحّى جانباً تلك النزعة النقدية والاجتماعية عند المفكرين الإسلاميين والمفكرين العرب في قراءتهم لإشكالية الدين والدولة.

ويرى أركون أن الخلط بين الدنيوي والمقدس، بين الدين والدولة، يمكن إرجاعه من وجهة نظر أركون إلى خضوع العلماء للسلطة: «فقد راح العلماء [الدنيويون] يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام، وبالتالي حصل الخلط واقعاً بين الذروتين الدينية والسياسية، هذا في حين أن الفصل بينهما كان قد حدد بشكل صريح من الناحيتين النظرية والعملية. وراح الناس يتوهمون فيما بعد أن الخليفة، أو السلطان يتمتع فعلاً بمشروعية دينية وهيبة قدسية»[١٥٠].

في هذا السياق الذي يدعو أركون فيه إلى الفصل بين الدين والدولة، يثني على الشيخ علي عبد الرزاق وعلى الإمام أحمد بن حنبل ـ من وجهة نظره ـ حين رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة وبذلك ثبّت حدود وصلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا يتعداها[١٥١].

وعلى الرغم من اتفاقي مع الأستاذ أركون في أهمية النقد وأن النضال الإسلامي قد شغل الحركات الإسلامية عنه، إلا أنني أختلف مع ما يبدو لي حتمية علمانية في فكره النقدي، والتي تقتضي حتمية اقتفاء النموذج الغربي الوطني شبراً بشبر وذراعاً بذراع، فمع القناعة بالاستفادة من ما وصل إليه الإنسان الغربي من إنجازات فكرية وعملية في قضايا السياسة، إلا أنه لا بد من أن نفتح مساحات للإبداع في تطوير الفكر السياسي الإسلامي في إطار من الإسلام ومبادئه.

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٥١) المصدر نفسه.

٣ ـ تفكيك غير مقبول لفكرة «الحزب الإسلامي»

في كتابه **الإسلام والإيمان** يرى الأستاذ محمد شحرور أنه من الخطأ إخضاع الإسلام ومُثل الإسلام العليا لعمليات «التسييس»، لأن للسياسة معنيين، المعنى **الأول** يعني «فن تدبير المصالح المتنازعة»، والمعنى **الثاني** بمعنى «السياسات». أما المعنى الأول ـ على حد قوله ـ فإن تسييسنا للإسلام فيه ضياع له وللسياسة معاً، لأن الحزب الذي يزعم أنه إسلامي يعني أن أعضاء هذا الحزب يؤمنون بالله واليوم الآخر وبالتوحيد والمثل العليا، وكأن أعضاء الأحزاب الأخرى لا يؤمنون بهذا كله، وكتب يقول: «إنه يعني تحديد الإسلام بمجموعة بعينها من الناس، وسحبه من غيرها، وهذه هي المهزلة الخطيرة».

فإذا نحن نظرنا ـ بحسب ما يقول شحرور ـ في أركان الإسلام واستعرضنا مثله العليا كما وردت في سورة الأنعام وغيرها، رأينا أنها جميعاً غير قابلة للتسييس، بل هي للتأطير الاجتماعي الإنساني كله، لا يحدها وطن ولا لسان ولا عرف، وهذا ما لم يستطع العرب المسلمون المؤمنون استيعابه حتى اليوم، أي لم يستطيعوا التفريق بين المعنى الأول للسياسة المذكور سابقاً والمعنى الثاني السياساتي وهو أعم من الأول بكثير، فسياسة الدولة لها منهج إسلامي الذي يقال عنه أسلمة السياسة، أي إن الذي يعمل بالسياسة، يؤمن بالمثل العليا سواء أكان من هذا الطرف أو ذاك[١٥٢].

ويستدل شحرور على صحة وجهة نظره من التاريخ الإسلامي: «عندما تفاقمت الأزمة السياسية بالمعنى الأول، ابتداء من عثمان بن عفان وانتهاء بالجمل وصِفّين، مارس معاوية السياسة بالمفهوم الأول (تنازع المصالح) وردّ عليه علي (ﷺ) بممارسة السياسة بمفهومها الثاني (النهج) فانتصر الأول. لأن السياسة بمفهوم النهج، لا يمكن أن تكون بديلاً للسياسة بمفهوم تنازع المصالح، وهذه القاعدة ما زالت إلى الآن صحيحة، فالأحزاب التي تطلق على نفسها اسم «أحزاب إسلامية» تستعمل السياسة بالمعنى الثاني،

---

(١٥٢) محمد شحرور، **الإسلام والإيمان.. منظومة القيم** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٣٨٢.

عوضاً عن السياسة بالمعنى الأول، والنتيجة هي الفشل، وآلاف الضحايا والقتلى»[١٥٣].

ويتابع قوله: «المشكلة فينا الآن، ونحن نعتبر كل الناس بعد وفاة الرسول الأعظم، هم من الصحابة، نحبهم لأنهم جيل الصديقين، لكننا رفعناهم فوق مستوى البشر حتى في تصرفاتهم السياسية، واعتبرنا ما [فعلوه] تسييساً للإسلام، بينما الإسلام غير قابل للتسييس [أصلاً]، فإذا تم تسييسه مات بموت الدولة التي سيسته... أما حين يكون ميثاقاً إنسانياً لا تحده الجغرافيا ولا التاريخ، [بقي] هو وماتت الدول ديموقراطية كانت أم استبدادية»[١٥٤].

وحيث إن «تبني كل الأحزاب السياسية، يمينية ويسارية قومية وغير قومية، للمثل العليا في المجتمع أمر مفروغ منه وغير قابل للنقاش وللتصويت. وإذا تم غير ذلك فالدمار للمجتمع والطغيان والاستبداد، والمثل العليا تتناسب مع درجات التطور في المجتمع وتختلف تجلياتها وتوزعاتها بحسب تعقيدات المجتمع، ومدى التزام المجتمع والدولة بها»[١٥٥].

فإنه وبحسب رأي شحرور: «لا يجوز أبداً لحزب من الأحزاب أن يطلق على نفسه اسم «الحزب الإسلامي» كما لو أن المثل العليا ملك له، وكما لو أن باقي الناس والأحزاب بلا مثل عليا، ومن هنا نفهم تماماً ما معنى أسلمة السياسة»[١٥٦]؛ لأن «الأحزاب السياسية هي بالضرورة أحزاب وطنية (تعمل ضمن رقعة جغرافية محددة هي الوطن) قومية اقتصادية اجتماعية يشترك فيها كل أبناء الوطن ضمن ميثاق عمل سياسي [ذي] نزعة إنسانية (مثل عليا) ولا علاقة لشعائر الإيمان ببرامج ونشاطات الأحزاب السياسية. فهي فوق التعصب الديني والمذهبي والطائفي، فالتعصب الواعي هو للوطن والقومية والشعب»[١٥٧].

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.
(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

ثم ينتهي إلى أنه «إذا استعرضنا أركان الإسلام وأركان الإيمان كلها، لما وجدنا ركناً مختلَفاً عليه، يستحق القتال من أجله إلا الشورى (الديموقراطية). والمعارك التي اشتعلت نارها على مدى القرون الماضية تحت شعار الإسلام، بدءاً من صفين، وانتهاء بأفغانستان اليوم، هي معارك قتال على السلطة، لا علاقة لأركان الإسلام والإيمان بها من قريب أو بعيد»[(١٥٨)]

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع هذا الطرح، فإن الإشكالية الحقيقية فيه هو في عزل الأحزاب «الإسلامية» عن الحياة السياسية عن طريق القوة أو سلطان الدولة، وهو ما يعني كبت الحريات واضطهاد المخالفين في الرأي والأيديولوجية إسلامية كانت أم غير إسلامية، وهو ما يناقض الحداثة والمدنية والديمقراطية والتعددية جميعاً، وننقد كذلك فكرة أن حزباً «إسلامياً» يعني بالضرورة أن الأحزاب الأخرى «غير إسلامية»، وهو تطبيق لمفهوم المخالفة الأصولي التبسيطي الذي انتقدناه في الباب الأول، ونأخذ عليه كذلك مماهاته بين الشورى والديمقراطية وكأنهما مفهوم واحد، وهو غير دقيق لأن الشورى مبدأ قيمي فلسفي والديمقراطية نظام سياسي عملي.

ويرى الأستاذ خليل عبد الكريم أنه: «لم يعرف الإسلام الدولة السياسية، ونعني الإسلام الدين لا الإسلام التاريخ أو الإسلام الحضارة، وهذا أمر بديهي لأنه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية والإسلام شأنه في شأن سائر الأديان السماوية التي سبقته، النصوص المقدسة (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) سكتت عنها والرسول محمد ـ ص ـ بلّغ الرسالة وأدى الأمانة على الوجه الأكمل، ولا يقول عاقل ـ مع ذلك ـ إنه في الوقت الذي علم الأمة آداب دخول الخلاء (المستراح) لم يشر مجرد إشارة عابرة إلى كيفية إنشاء الدولة أو تنظيم الحكم من بعده، وهذا مرجعه إلى أنها لم تكن من ضمن مهامه كنبي ورسول. ولو وجدت آيات أو أحاديث في خصوصية الدولة السياسية أو أمور الحكم لبادر بذكرها والاستشهاد بها الصحابة (رض) الذين حضروا اجتماع سقيفة بني ساعدة سواء من المهاجرين أو الأنصار، وهم من كبار الصحابة وأعلامهم وأعلمهم

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

وألصقهم برسول الله ـ ص ـ وأكثرهم ملازمة له منذ نزول الوحي الإلهي عليه»[159].

ويؤكد أن: «الشورى ليست أصلاً من أصول الإسلام أو ثوابته، ومن ثَم فإذا وجد المسلمون نظاماً جديداً يحقق مصالحهم ولا يتصادم مع الأصول أو الثوابت في شريعتهم فلا بأس من الأخذ به ولا يقال في هذه الحالة إن هناك مساساً بالإسلام... ولذلك عندما ننادي اليوم أنه قد آن الأوان لـ(نظام الشورى) ـ المدني ـ أن يستقيل ويحل محله (نظام الديموقراطية) ـ الذي هو أنسب للظروف الراهنة لمجتمعات العرب والمسلمين اليوم، خاصة وأن النظام الأخير لا يصادم أياً من (النصوص المقدسة) بل أن يتفق مع روحها لأنه يحقق مصالح العباد التي عليها مدار الشريعة ـ عندما ننادي بذلك فهذا النداء لا يعارض الشريعة وليس بدعة»[160].

وهذا الكلام كذلك يخلط بين «الشورى» كمفهوم إسلامي أصيل عليه أدلة النصوص الشرعية، والأشكال التاريخية التي اتخذها هذا المفهوم، والتي قد تتوافق أو تختلف مع ما نطلق عليه «النظام الديمقراطي» اليوم.

والأستاذ سعيد العشماوي في كتابه **الإسلام السياسي** لم يعط تعريفاً محدّداً لحركات الإسلام السياسي إلا أنه أشار إلى ما يمكن أن يستشف منه أنه عمل الحركات الإسلامية كتسييس الدين أو تديين السياسة؛ حيث يقول المستشار العشماوي في مقدمة كتابه: «لكل أولئك فإن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملاً من أعمال الفجار الأشرار أو عملاً من أعمال الجهال غير المبصرين، لأنه يضع للإنتهازية عنواناً من الدين، ويقدم تبريراً من الآيات، ويعطي للجشع اسماً من الشريعة، ويضفي على الانحراف هالة من الإيمان، ويجعل سفك الدماء ظلماً وعدواناً، عملاً من أعمال الجهاد»[161].

---

(١٥٩) خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٣.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٦١) محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٥ ـ ٩.

وهذا الكلام كذلك يخلط بين العمل السياسي باسم الإسلام وفي ضوء فلسفة معينة مستمدة من الإسلام سواء اتفقنا أو اختلفنا معها، وبين سوء استغلال تلك الشعارات الإسلامية من أجل تحقيق مصالح وأهداف شخصية، وهو وإن ظهر في واقع بعض الأحزاب والجماعات الإسلامية فإنه لا يعبّر عنها جميعاً ولا يعبر عن مبدأ حرية أن يكوّن من يشاء حزباً على أساس فكرة دينية أياً كانت.

رابعاً: إشكالية الفتاوى السياسية

الفتوى هي بيان الحكم الشرعي في مسألة ما على مراتب الحكم الشرعي من الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، كما مر في حديثنا عن الفقه. وعلى الرغم من قناعتي بأن على العلماء مسؤولية التوجيه الشرعي في ما يعرض للمسلمين من أسئلة يطرحونها عليهم، إلا أن المفتي الفقيه لا يصح له ـ في نظري ـ أن يتعرض لقضايا السياسة والسياسات بالفتوى (خاصة الحكم بالحرمة أو الوجوب) في القضايا الجزئية التفصيلية التي تحتمل الآراء الاجتهادية، سواءً كانت آراء اجتهادية فقهية أو آراء اجتهادية أيديولوجية، وذلك حتى لا يحمّل الدين ما ليس منه، ولا الشريعة ما هي منه براء: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، وأن يترك القول بالوجوب والحرمة لما هو معروف من أحكام الشريعة الواضحة التي لا تختلف فيها الأنظار ولا الاجتهادات ولا الآراء السياسية.

وأولى بالفكر الإسلامي أن يطوّر الخطاب من «الحلال» و«الحرام» إلى «المصلحة» و«المفسدة» أو حتى «الصواب» و«الخطأ» وهو أولى في النظام والعمل السياسي، وذلك حتى لا نحمّل الدين ما ليس منه، ولا الشريعة ما هي منه براء: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾.

ولذلك فلا يصح أن يفتي المُفتون بالـ «وجوب» أو «الحرمة» على أعمال مثل إنشاء حزب، أو الاشتراك في تظاهرات معينة، أو الدخول في انتخابات معينة، أو التوقيع على بيان معين، أو التصويت لمصلحة مرشح معين، مما يعني الإثم أمام الله تعالى والعقوبة الأخروية، وأن يتركوا القول

بالوجوب والحرمة لما هو معروف من أحكام الشريعة الواضحة التي لا تختلف ولا تتطور فيها الأنظار ولا الاجتهادات ولا الآراء.

والأسئلة المتعلقة بالقضايا السياسية لا يصح أن نعود فيها إلى جزئيات الأدلة، اللهم إلا إذا كانت أسئلة تتعلق بالواجب أو الحرام بشكل مباشر، كقضية سياسية متصلة بحكم القتل أو الزنا أو الخمر أو الربا أو الرشوة أو التشهير وما إلى ذلك، أو قضايا سياسية متصلة بحكم الحج أو الزكاة أو المواريث الشرعية أو أحكام الأسرة في الزواج والطلاق أو القصاص وما إلى ذلك.

أما ما وراء ذلك من أسئلة سياسية، فالأدلة الجزئية إنما تعبر فقط عن سياق سياسي ظهرت فيه هذه الأدلة ولو كانت قرآناً يتلى أو حديثاً عن رسول الله (ﷺ) كما مر في معرض الحديث عن مقاصد الرسول (ﷺ)، ويبقى الأصل في القضايا السياسية أن نعود فيها إلى الأصول والمقاصد الكلّية الإسلامية، ونحكُم بناء عليها مراعين الواقع والظرف الزماني والمكاني والسياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي. وهذا هو المنهج الذي ننتقد به المنهجية التي نعرضها في ما يأتي، والتي تتعامل مع قضايا السياسة ومؤسساتها وآلياتها من نافذة الفتوى تحريماً وتحليلاً ووجوباً، ليس إلا.

١ ـ فتاوى الانتخابات

الفتاوى التي تتعلق بالانتخابات هي أكثر الفتاوى تسبباً في إشكاليات شرعية وواقعية حقيقية، وعلى رأسها الفتاوى التي تشيع في كل موسم انتخابي بوجوب أو حتى استحباب انتخاب المرشح الفلاني أو الحزب العلاني دون الآخرين لأنه «إسلامي»، أو لأنه «مرشح الإسلام»، أو نحو ذلك من الأوصاف.

وهذه الفتاوى غير صحيحة شرعاً وتنسف أصلاً مدنية الدولة وتعددية الانتخابات، لأن المفتي حين يوجب على المسلمين مرشحاً أو حزباً بعينه باسم الشريعة فإنه يقول إن كل بالغ عاقل لا ينتخبه سواء كان مسلماً أو مسلمة هو شخص آثم شرعاً أمام الله تعالى والعياذ بالله، وهذا غير صحيح شرعاً ويلغي ببساطة نظام التنافس الانتخابي من أساسه ويعود بنا إلى دولة

دينية (بالمعنى الثيوقراطي) يحكم فيها الحاكم بأمر الله، تعالى عن ذلك.

ويلحق بذلك الفتوى التي توجب على الناس عملية الانتخاب نفسها، وقد تفتي للحاكم بفرض غرامات مالية أو عقوبات أخرى على الناس إذا لم يصوتوا، ومعنى هذا أن من لا يصوت أو ينتخب فهو آثم شرعاً أمام الله تعالى كما نسمع أحياناً. ولكن هذه الفتوى أيضاً تتنافى مع طبيعة النظام الانتخابي في الديمقراطية المعاصرة، والذي قد يعبّر فيه الناخبون عن إرادتهم بما يسمى «مقاطعة الانتخابات» بهدف إيصال رسالة احتجاج معينة أو الاعتراض على نظام الترشيح نفسه أو عدم الرضى عن كل المرشحين المقترحين، وهو وارد وليس في أي من هذا إثم شرعي ولا أخلاقي، بل هو جزء من الحريات العامة المكفولة بالقانون ولا تتعارض مع أصول الشريعة.

أما الفتوى بحق المشاركة السياسية للمواطنين كمبدأ فهي نوع مختلف من الفتاوى لأنها مسألة مبدأ وليست قراراً متغيراً، فالأصل أن للفرد العادي حقاً أصيلاً في أن يشارك سلطة الحكم أعمالها، توجيهاً وإدارة وتنفيذاً، وكل ما يتعلق بأمور الدولة وشؤونها[١٦٢]، ويقتضي العدل والمصلحة أن تكون المشاركة في الحياة السياسية ـ في أصلها ـ مفتوحة لكل أصحاب الشأن من المواطنين وليست حكراً على أحد، وليس لفرد أو قبيلة أو فئة أو طبقة أن تستأثر بها دون الآخرين.

وهناك حقوق ثلاثة للمشاركة السياسية: حق الترشح، وحق الانتخاب، وحق تولي الوظائف العامة، عالج أسئلتها البعض أيضاً عن طريق الفتاوى، مما يحتاج إلى بعض التفصيل.

أما حق الترشح فيقصد به حق الفرد في ترشيح نفسه لمنصب من مناصب الدولة، أو وظيفة من وظائفها العامة، وقد اختلف المفتون المعاصرون الذين ناقشوا هذه المسألة على قولين، قول بعدم جواز ترشيح الفرد نفسه لوظيفة عامة أو لمنصب رئاسي أو نيابي في الدولة، كرأي الأستاذ محمد أسد والأستاذ المودودي وآخرين[١٦٣]، وقول بجواز ذلك لمن توفرت

---

(١٦٢) صبحي عبده سعيد، **الإسلام وحقوق الإنسان** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٩٤)، ص ١٨١.

(١٦٣) أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ص ٩١، وأبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧)، ص ٥٣.

فيه الشروط والمواصفات الشرعية، وممن ذهب إلى ذلك الدكتور عادل الشويخ والدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور منير البياتي وآخرون[١٦٤].

ثم إذا دخلنا في تفاصيل أدلة كل فريق وجدنا أن أدلة القول بعدم جواز ترشيح المرء نفسه للانتخابات هي أحاديث نبوية شريفة على صاحبها الصلاة والسلام تنهى عن سؤال «الإمارة»، كالذي ورد عن أبي ذر (رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: «يَا أَبَا ذَرٍ إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ القِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إلا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الذِي عَلَيْهِ فِيهَا»[١٦٥]، وكحديث عبد الرحمن بن سمرة (رضي الله عنه): «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ! لا تَسْأَل الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا»[١٦٦]، وقالوا إن وجه الدلالة هو قول الإمام النووي في تعليقه على حديث أبي ذر (رضي الله عنه): «هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات، لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية»[١٦٧].

أما ترشيح الإنسان غيره فلم يختلف أحد على جوازه؛ لأنه لا يتضمن طلب الإمارة، وإنما يتضمن دعوة الأمة إلى انتخاب المرشح الكفء، ومثل هذه الدعوة أمر جائز مستساغ[١٦٨].

وأما أدلة القول المجيز شرعاً لأن يرشح المرء نفسه، فهي قول الله تعالى عن يوسف ومحمد (عليهما السلام): ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، وتعليق الألوسي مثلاً: «وفيه دليل على جواز طلب

---

(١٦٤) منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة (دمشق: دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٣٢٧؛ عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠)، ص ٥٣، وعادل الشويخ، تقويم الذات، رسائل العين (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٦٥) أخرجه صحيح مسلم (كتاب الإمارة، باب «كراهة الإمارة بغير ضرورة»، حديث ١٨٢٥).

(١٦٦) أخرجه صحيح البخاري (كتاب الأحكام، باب «من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها»، ج ٦، ص ٢٦١٣، حديث ٦٧٢٧)، وصحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب «من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها»، ج ٣، ص ١٢٧٣، حديث ١٦٥٢).

(١٦٧) أبو زكريا يحيي بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١٢، ص ٢١٠.

(١٦٨) زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ص ٥٣.

الولاية، إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل، وإجراء أحكام الشريعة»[169]، وقالوا إن الماوردي أجاز ذلك بقوله: «فحق الترشيح في الإسلام مكفول لمن توافرت فيه الأهلية المطلوبة لمتولي الوظيفة، فله أن يتقدم بنفسه لطلبها، أو أن يقدمه غيره»[170].

ولكن هذه المسألة بحسب نظام الدولة الحديثة ـ التي هي سياق المسألة الواقعي ـ مسألة فردية نسبية لا يصح أن تحكمها فتوى واحدة مطلقة بناء على نصوص شرعية لا يصح القياس عليها أصلاً، على الرغم من أنه من الواضح أن أخلاق الإسلام تقتضي أن يتقدم المرشح لنفسه أو لغيره للترشح بتواضع ودون تزكية لنفسه أو لغيره فوق ما يستحق، وهو أمر أخلاقي وسلوكي مهم، ولكن هذا السلوك لا يصح أن يعمم في حكم شرعي وجوباً أو تحريماً أو يغير النظام الانتخابي نفسه الذي يلزم المترشح أن يتقدم بأوراق ترشحه في صيغة معينة ويقر إقرارات معينة يتطلبها نظام الدولة، إلى آخره.

وأما حق الانتخاب، أي السلطة القانونية المقررة للناخب، فقد أفتى البعض أيضاً أنه يجب على كل مسلم في المجتمع الإسلامي إذا كان بالغاً عاقلاً أن يكون له صوت، وأنه مسؤولية عامة لم يخصها الله تعالى بشروط خاصة من الكفاءة والثروة، بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح، وأن المسلمين سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي[171]. وأرى أنه قد يصح أن يفتي المفتي للمسلمين أن الذي يصوت في الانتخابات ينبغي له أن يتجرد من مصلحته الشخصية ويراعي مصلحة المجموع[172]، إلا أن نطاق الذين لهم حق التصويت يعرف بحسب نظام الدولة الذي يتوافق عليه الشعب ولا يختص به المسلمون ولا يختص به الذكور، كما زعم بعض المفتين! لا يصح أن تقتصر هذه الفتوى على بعض المواطنين و«تهمش» غيرهم سياسياً.

---

(١٦٩) أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١٣، ص ٥.

(١٧٠) البياتي، النظام السياسي في الإسلام مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة، ص ٣٢٧.

(١٧١) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٥٥.

(١٧٢) عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية والقانون الدستوري (بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

وقد قالوا إن حق الانتخاب في الكتاب الكريم لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وفي السنة لقوله (ﷺ) في بيعة العقبة الثانية بعد أن تمت البيعة لثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من الأوس والخزرج، قال لهم عليه الصلاة والسلام: «أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِمْ»[١٧٣]، ثم قالوا إن وجه الدلالة أن النبي (ﷺ) في هذا الحديث «أرسى مبدأ الانتخاب»، إلى آخر ما قالوا[١٧٤].

ولكنني أرى أن حديث النبي (ﷺ) وغيره من النصوص الشرعية المذكورة ليس لها علاقة بنظام الانتخاب المعاصر، لا بد من أن نعتبر فيها فقط القصد النبوي الشريف من حسن السياسة في أخذ رأي الناس ومشاورتهم، كما ذكر في حديثنا عن مقاصد الرسول، وليس بالضرورة أن تكون وسيلة هذه الشورى «الانتخاب» بمعناه المعاصر المتعلق بنظام تعدّد الأحزاب أو القوائم الفردية أو الحزبية، فالانتخاب وسيلة لصنع القرار الجماعي واستيعاب التنوع في الناخبين وليس غاية في حدّ ذاته ولا الوسيلة الوحيدة في تحقيق هذه السنّة الإلهية.

وقد تدخّل الفقهاء المعاصرون كذلك في مسألة التحالف السياسي مع الأحزاب والجمعيات التي وصفوها بغير «الإسلامية»، واختلفوا في «الحكم الشرعي» فيها على قولين: **الأول**: حرام، وإليه ذهب الشيخ محمد قطب ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ والشيخ محمد بن عبد الله الإمام وآخرون[١٧٥] **الثاني**: جائز، وإليه ذهب الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور مصطفى الطحان والشيخ محمد أحمد الراشد والدكتور منير الغضبان والدكتور صلاح الصاوي وآخرون[١٧٦].

---

(١٧٣) ابن حنبل، المسند (مسند كعب بن مالك، ج ٣، ص ٤٦١، حديث ١٥٨٣٦)، والحديث حسنه الأرناؤوط في تحقيق المسند.

(١٧٤) انظر مثلاً: إسماعيل الأسطل، حقوق الإنسان في الشريعة والقانون ([د. م.]: المؤلف، ١٩٩٧)، ص ٨٥، وزيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ص ٥٦.

(١٧٥) أبو نصر محمد بن عبد الله، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات (عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١٣٢، ومحمد قطب، واقعنا المعاصر، ط ٢ (جدة: مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٤٦٥.

(١٧٦) محمد أحمد الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، سلسلة إحياء فقه الدعوة، ٤ ج (كندا: دار المحارب للنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ج ٤، ص ٢٧٧؛ =

أما أدلة القول الأول فقد استدلوا من القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، ونحو ذلك من الأدلة[١٧٧]، وقالوا إن «الأعداء» هم الكاسبون سواء بتنظيف سمعتهم أمام الجماهير بتحالف الجماعات المسلمة معهم، أو بتمييع قضية الإسلاميين في نظر الجماهير، وزوال تفردهم وتميزهم بحمل قضية أعلى وأشرف وأعظم من كل التشكيلات السياسية الأخرى[١٧٨].

وأما الذين «أجازوا» التحالف مع «غير الإسلاميين»، فاستدلوا على ذلك بحلف الفضول: الذي قام بين قبائل العرب في الجاهلية على نصرة المظلوم وردع الظالم[١٧٩]، وأنه قد شهده النبي (ﷺ) وقال عنه: «وَأَيُّمَا حِلْفٍ كان فِي الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلامُ إلا شِدَّةً»، وبالتالي فقد أضفى «الصبغة الشرعية» كما زعموا على التحالف السياسي، ولأنه (ﷺ) قال أيضاً: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بِنِ جُدْعَانَ حِلْفاً، مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الإِسْلامِ لأَجَبْتُ»[١٨٠]، واستدلوا كذلك بما أطلقوا عليه «حلف الرسول (ﷺ) مع عمه أبي طالب»، والذي كان قد آواه ودافع عنه[١٨١]، وبعلاقة رسول الله (ﷺ) الطيبة بالمطعم بن عدي بعد وفاة أبي طالب، وقد قال في أسارى بدر: «لَوْ كَانَ المُطْعَمُ بْنُ عَدِي حَيّاً ثُمَّ

= الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، ص ١٤٢؛ مصطفى محمد الطحان، **الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف** (الكويت: دار الوثائق، [د. ت.])، ص ٣٣؛ منير محمد الغضبان، **التحالف السياسي في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار السلام، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ١٣، ويوسف القرضاوي، **أين الخلل؟**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٧٥.

(١٧٧) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٥

(١٧٩) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ٤، ص ٤٧٣.

(١٨٠) أخرجه أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **السنن الكبرى** (كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب «إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية»، ج ٦، ص ٣٦٧، حديث ١٢٨٥٩).

(١٨١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت، مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ٣، ص ٨٤.

كَلَّمَنِي فِي هَؤُلاءِ النَّتْنَى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ»[182]، ويحلف المسلمين واليهود في المدينة[183]، وحلف النبي مع خزاعة[184] الذي قال ابن حجر عنه: «وفيه جواز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحهم»[185]، إلى آخره[186].

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع نتائج أو فائدة هذه «التحالفات» بين «الإسلاميين» و«العلمانيين» في واقعنا المعاصر، إلا أن الأساس والمنهج الذي بنيت عليه تلك الفتاوى السياسية غير مقبول في ضوء المنهجية والمرجعية المقاصدية التي قدمناها، ذلك لأن افتراض أن «الحزب الإسلامي» أقرب إلى الإسلام من غيره من الأحزاب التي لا تسمي نفسها «إسلامية» هو أمر قد حان الوقت لمراجعته!

فالعبرة في الأحزاب السياسية ليست في الأسماء والمسميات وإنما هي في الأهداف والأولويات والخطط والمشروعات. صحيح أن الحزب «الإسلامي» يتميز بأنه يذكر في أدبياته أنه يتخذ من الإسلام مرجعية فكرية وتاريخية ومن الشريعة هدفاً ومنهجاً، ولكنه لا يلزم أن تكون خططه وسياساته أقرب إلى الإسلام ومبادئه من غيره. والأحزاب الأخرى إذا كانت نزيهة وتستهدف المصلحة العامة فهي أيضاً «إسلامية»، ولا يصح وصف أعضائها بأنهم «أعداء» وأنهم «يحاولون تنظيف سجلاتهم»، ولا يصح قياسهم على «مشركي مكة» ولا «حلف الجاهلية»، والعبرة هنا بتحقيق الحزب أياً كان لمصالح الناس في الواقع المعيش وبقربه أو بعده عن مبادئ الإسلام في الواقع والممارسة وليس في الشعارات والبرامج النظرية.

---

(١٨٢) أخرجه البخاري: الصحيح (كتاب الجهاد والسير، باب «ما مَنَّ النبي (ﷺ) على الأسارى أن يخمس»، ج ٣، ص ١١٤٣، حديث ٢٩٧٠).

(١٨٣) الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، ص ٣٤، والغضبان، التحالف السياسي في الإسلام، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(١٨٤) أخرجه أحمد: المسند (حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، ج ٤، ص ٣٢٥، حديث ١٨٩٣٠)، وحسنه الأرناؤوط في تحقيق المسند.

(١٨٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ٣٣٨.

(١٨٦) الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، ج ٤، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٢ ـ فتاوى الثورة والعصيان المدني

تصدى المُفتون لثورات الربيع العربي وتناقضت مواقفهم الفقهية منها، بين مؤيد لمبدأ الثورة وموجب لها شرعاً، وبين معارض لها بالتحريم والحظر. أما المعارضون فقد ذكروا أدلة كما ذكر آنفاً حول تجنب الفتنة وإراقة الدماء وطاعة الحاكم وعدم جواز الخروج على البيعة والعهد والولاية، وما إلى ذلك.

وأما الذين أيّدوا الثورات فقد قالوا إنه إذا كان الحاكم وكيلاً عن الأمة في تطبيق منهج الله، فإن على الأمة إذا التزم بمهمته إعانته، وإن انحرف وزاغ قوّمته؛ إذ إن الأمة مكلفة شرعاً بتغيير المنكر، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة وبكلام أهل العلم مما نلخصه كالآتي:

أما أدلة القرآن فمثل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]. وأما من السنة فمثل قول النبي (ﷺ): «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ تَعَالَى بِعِقَابٍ مِنْهُ»[١٨٧]، وحديث رسول الله (ﷺ) الذي قال فيه: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[١٨٨].

ثم استدلوا من أقوال الحكام وهم يدعون الأمة إلى مراقبتهم بمثل قول أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) في أول خطاب له عند توليه: «فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي»[١٨٩]، وبرجل يقول لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «اتق الله يا أمير المؤمنين، فقال له رجل من القوم: أتقول لأمير

---

(١٨٧) أخرجه: محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]) (كتاب الفتن، باب «ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر»، ج ٤، ص ٤٦٧، حديث ٢١٦٨)، والحديث صحيح، ومحمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي (ص٤٩٠، حديث ٢١٦٨).

(١٨٨) أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، ج ٣، ص ١٥١، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله حاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث، ج ٣، ص ٢١٥.

(١٨٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٦، ص ٣٠١، ومحب الدين أبو العباس أحمد الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، ج ٢، ص ٢١٣.

المؤمنين: اتق الله؟ فقال له عمر (ﷺ): دعه فليقلها لي، نِعم ما قال؛ ثم قال عمر (ﷺ): «لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم»[190].

ثم استدلوا من أقوال أهل العلم بمثل: «الحاكم وكيل عن الأمة، وقد اختارته ليمارس السلطة نيابة عنها، فإذا خرج عن حدود وكالته، أو قَصَّرَ، حُقَّ للأمة عزله واختيار سواه»[191]. وقالوا إنه يمكن أن تمارس الأمة حقها في عزل الحاكم بواسطة ممثليها، وهم أهل الحل والعقد، وذلك بسحب الثقة عنه، فاستعمال هذا الحق يقتضي وجود المبرر الشرعي، وهو كما ذكرنا خروج عن حدود الوكالة، أو عجز عن القيام بمهامها[192]، كقول الغزالي: «إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول، أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان»[193].

والحق أن «العزل للحاكم» من المسائل التي ينبغي للمسلمين فيها أن يجتهدوا اجتهاداً جديداً يليق بنظام الدولة المعاصرة ومتطلباتها ويليق بدور الحاكم فيها، لا قياساً على واقع تاريخي يختلف شكلاً وموضوعاً، وأن تكون هناك آلية لعزل الحاكم في نظام الدولة نفسه يمكن تفعيلها من أجل المصلحة العامة. لا بد من أن تنتشر بين المسلمين ثقافة عامة تتيح استبدال الحاكم إذا قصّر في مهامه عن طريق سلمي منظم يتفق عليه المجتمع، وأن يكون الاستبداد بالرأي من دون مشورة، أو الفساد المالي والإداري، أو الخيانة لمصلحة الأمة، أو غير ذلك من «الجرائم السياسية» ـ تجعل منها أسباباً كافية لعزله.

وأما إذا تعنّت الحاكم على الرغم من الضغط الشعبي الحقيقي لعزله فالثورة عليه والعصيان المدني الذي يؤدي إلى إسقاط حكمه لا بد من أن

---

(١٩٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **سيرة ومناقب عمر**، ص ١٥١، وجمال الدين يوسف بن حسن بن المبرد، **محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، ج ٢، ص ٦٠١.

(١٩١) البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة**، ص٢٦٢.

(١٩٢) عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة**، ط ٣ (بيروت: دار البيان، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، ص ٢٠٦.

(١٩٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ١٥٤.

تتأصّل كذلك كجزء من الثقافة السياسية الإسلامية. والجمود على الفتاوى القديمة التي تقصر عزل الحاكم على بعض المعاصي الظاهرة كشرب الخمر أو ترك الصلاة أو أشكال من الإعاقة مثلاً، ولا تربط استمراره بحسن السياسة وأداء الحقوق وسلامة الذمة ـ لا تليق في واقعنا المعاصر.

٣ ـ فتاوى مشاركة المرأة السياسية

الولاية بكسر الواو في اللغة: الإمارة، وبالفتح: النصرة والنسب والقرابة وغيرهما[١٩٤]. والولاية في اصطلاح الفقهاء نوعان: **الأول** هو الولاية العامة، وقد ذكر لها القاضي أبو يعلى أربعة أقسام، وهي: الولاية العامة في الأعمال العامة كالخلافة وأعمال الوزارة وما إليها، والولاية العامة في الأعمال الخاصة كإمارة الأقاليم، والولاية الخاصة في الأعمال العامة كقاضي القضاة، وقائد الجيوش، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، والولاية الخاصة في الأعمال الخاصة كقاضي بلد، أو إقليم[١٩٥]. وأما **الثاني** فهو الولاية الخاصة في مجال تنفيذ العقود.

وقد تدخّل الفقهاء المعاصرون في مدى صلاحية المرأة للمناصب العامة كرئاسة جمهورية أو تولي وزارة أو محافظة أو القضاء على اعتبار أن هذه المناصب تدخل ضمن «الولاية العامة»، وبالتالي انقسموا كما انقسم الفقهاء الأقدمون على تلك القضية على ثلاثة آراء: المنع المطلق، والجواز المطلق، والتفصيل.

أما الرأي الأول فقال مؤيدوه إنه رأي جمهور الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وسدّ الذرائع. أما القرآن الكريم، فاستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ حيث قال الطبري وغيره: روى عن زيد بن أسلم

---

(١٩٤) لمزيد من التفصيل اللغوي، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، وأبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، والمعجم الوسيط، مادة (ولي) ولم يفرق بعض اللغويين بين كسرها وفتحها.

(١٩٥) أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٨ وما بعدها، والماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٣١.

قوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾: إمارة[196]، وقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]؛ حيث ذهب المفسرون إلى أن الآية تدل على إثبات القوامة لجنس الرجال على جنس النساء وأن هذه قاعدة عامة تشمل القوامة داخل البيت وخارجه[197]، وقال الأستاذ المودودي مثلاً: «هذا النص يقطع بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو عضوية مجلس الشورى لا تفوض إلى النساء»[198].

وأما الأدلة من السنة على منع المرأة من المناصب العامة، فقالوا إن أقوى الأدلة وأصرحها ما رواه البخاري وغيره عن أبي بكرة الصحابي حين قال: لما بلغ رسول الله (ﷺ) أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة»[199]، قال الخطابي في الحديث: «أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء»[200]، وقال الصنعاني: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات»[201] وقد ورد الحديث بألفاظ مختلفة منها: «لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»[202] وفي روايات أخرى: «لن يفلح» و«ما يفلح»[203]. وقد أطال المانعون النَفَس في شرح الحديث، ودلالاته على منع المرأة من كل ولاية عامة أو خاصة، ولم يتعرضوا في الحقيقة لا

---

(١٩٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م])، ج ٢، ص ٢٧٥؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ٣، ص ٨١، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير الحافظ ابن كثير**، ج ١، ص ٢٧٨.

(١٩٧) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **تفسير الكشاف**، ج ١، ص ٢١٧؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج ٥، ص ١٦٩، وابن كثير، **تفسير الحافظ بن كثير**، ج ١، ص ٤٣٢.

(١٩٨) **ترجمان القرآن**، في تفسير هذه الآية.

(١٩٩) البخاري، **صحيح البخاري ـ مع الفتح ـ كتاب المغازي**، ج ٨، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

(٢٠٠) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج ٨، ص ١٢٨، وقد عقب ابن حجر على هذ التعميم.

(٢٠١) محمد بن إسماعيل الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام** (القاهرة: مكتبة عاطف، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٤٩٦.

(٢٠٢) رواه أحمد في مسنده، ج ٥، ص ٤٧.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٨، ٤٣ و٥٠ ـ ٥١.

لسياق الحديث الذي يتناول ابنة كسرى ولا كلام بعض العلماء عن أبي بكرة وهل يعتبر من الصحابة العدول أصلاً.

ثم ادّعى المدعون قديماً ونقل بعض المعاصرين هذا عنهم أنه انعقد «إجماع» على أن المرأة لا تصلح لتلك «الولاية العامة»، يقول ابن قدامة: «ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي (ﷺ)، ولا أحد من خلفائه، ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً»[٢٠٤]، ونقل هذا الشيخ عبد المجيد الزنداني، ثم أضاف إلى ذلك قول النبي (ﷺ): «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[٢٠٥]!

ثم خاض الخائضون في دليل القياس، أي قياس تلك الولاية على أهلية الطلاق لأن المرأة ليس لها حق الطلاق في ما زعموا، وعلى ولاية المرأة على نفسها في الشريعة والتي قالوا إنها لا تصح للمرأة في ما زعموا، وبالتالي وصلوا إلى نتيجة مؤدّاها أن المرأة لا تصلح للمناصب السياسية المعاصرة.

وخاضوا كذلك في دليل «المصلحة»، وقالوا إن الأساس في الولايات العامة هي الكفاءة الدائمة والقوة والقدرة، وهي ضعيفة في المرأة ـ كما تواتر القول عند الفقهاء قديماً وحديثاً بسبب الحيض والولادة وما إليه، على حد زعمهم. بل قالوا إن ولاية المرأة للمناصب الرئيسة قد تؤدي إلى فساد في الأخلاق وإلى ارتكاب محظورات شرعية في الخلوة والفواحش، وإهمال دور المرأة الأساس في تربية النشء، إلى آخر هذا الكلام الشائع في الدوائر الفقهية التقليدية.

وأما الرأي الثاني فهو للقائلين بجواز تولي المرأة الولاية العامة مطلقاً، وهذا رأي بعض المعاصرين، مثل: الأساتذة عبد الحميد المتولي، وظافر القاسمي، محمد عبد الله العربي، وزينب الغزالي التي أجازت للمرأة رئاسة

---

(٢٠٤) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني ويليه الشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١١، ص ٣٨٠.

(٢٠٥) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، مع فتح الباري، ج ٥، ص ٣٠١، ج ٤، ص ٣٥٥ وج ١٣، ص ٣١٧، ومسلم في صحيحه، ج ٣، ص ١٣٤٣.

الوزراء دون رئاسة الدولة(٢٠٦)، واستدل هذا الفريق أيضاً بما زعموا أنها «أدلة شرعية» من الكتاب كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وقصة ملكة سبأ التي ذكرها القرآن الكريم، والآيات التي فيها بيعة النساء رسول الله (ﷺ) مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ [الممتحنة: ١٢] على أساس أن البيعة مشاركة سياسية. ولكنّ المعارضين ردوا فقالوا إنه يقدح في هذا الرأي أن الذين ذهبوا إليه فرقة الشبيبية من الخوارج، حتى حكّموا غزالة وجعلوها إماماً بعد موت شبيب، الذي لما دخل الكوفة أقامها على منبرها في المسجد الجامع حتى خطبت على المنبر(٢٠٧).

ثم قال المؤيدون إنه وردت عدة أحاديث تدل على أن المرأة لها حق الولاية، مثل حديث الخنساء الأنصارية، وأحاديث مشاركة النساء في بيعة الرسول (ﷺ) منذ بداية الدعوة، كالذي رواه أحمد بسنده من حديث جابر قال: فرحل إليه منا سبعون رجلاً، وذكر حديث كعب: ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، فوعدناه بيعة العقبة، فقلنا: علامَ نبايعك؟ فقال: على السمع والطاعة(٢٠٨). وقد ذكر الحافظ ابن حجر نقلاً عن ابن هشام أن المرأتين بايعتا رسول الله (ﷺ) من دون مصافحة(٢٠٩)، وأن مبايعة النساء للنبي (ﷺ) ثابتة في البخاري ومسلم(٢١٠)، وذكرت كتب السيرة أن نسيبة بنت كعب

---

(٢٠٦) عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة** (القاهرة: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٧٧)، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤؛ ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتأريخ الإسلامي** (عمّان: دار النفائس، ١٩٨٧)، ص ٢٤٢، وزينب الغزالي، **هموم المرأة المسلمة والداعية** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٠)، ص ٢٤٢.

(٢٠٧) شبيب بن يزيد الخارجي خرج في خلافة عبد الملك، وبقيت فتنته ٤ سنوات ثم قضى عليها الحجاج، وكانت غزالة من ربات الفروسية والشجاعة والفصاحة والبلاغة، وكان لها دور كبير مع شبيب في السيطرة على الكوفة، حتى انهزموا. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ١١٠ ـ ١١١ وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحرير وتحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢٠٨) رواه أحمد في مسنده، ج ٣، ص٣٢٢. قال في **الفتح**، ج ٧، ص ٢١٩ ـ ٢٢٣، إسناده حسن، وصححه الحاكم.

(٢٠٩) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٤، ص ٤٧٩.

(٢١٠) البخاري، **صحيح البخاري**، مع الفتح، ج ١٠، ص ٢٦٥.

بايعت الرسول (ﷺ) على الجهاد في بيعة العقبة الثانية، وقاتلت في غزوة أحد، ويوم اليمامة، وغزوة خيبر، كما بايعت بيعة الرضوان التي بايع فيها الصحابة رسول الله (ﷺ) على الموت[٢١١]. ثم قالوا إن هذه البيعة هي بيعة سياسية بكل ما تعني الكلمة، وقد شاركت فيها النساء، مما يدل على أن المرأة لها هذا الحق، ولكن بيعة النساء ليست بالمصافحة وإنما بالكلام أو مع مد الأيادي دون المس.

واستدلوا بمشورته (ﷺ) لأم سلمة كما هو معروف، وقبوله (ﷺ) لأسماء بنت يزيد أن تمثل النساء بين يديه[٢١٢]، مما قالوا إنه يدل على مشروعية إنشاء «اتحادات خاصة بالنساء» تدافع عن حقوقهن أمام الرجال، إلى آخر ذلك.

وأما القائلون بالتفصيل[٢١٣]، فقالوا إن ابن جرير الطبري وابن حزم الظاهري يجيزان ولاية المرأة للقضاء من دون الإمامة الكبرى، واستدلوا برأي الحنفية الذين أجازوا للمرأة تولي القضاء فيما عدا الحكم في الجنايات والحدود، ورأي زفر والمالكية الذين قالوا بجواز قضائها فيما تجوز فيه شهادتها، ورأي جماعة من المعاصرين أمثال أساتذتنا الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي والشيخ فيصل مولوي الذين ذهبوا إلى جواز أن تتولى المرأة الولايات والمناصب كافة ما عدا «الإمامة العظمى» إذا توافرت الشروط والضوابط الشرعية.

وبعد هذا التطواف المختصر على تلك الأقوال الثلاثة وأدلتها، أقول إن الأسئلة حول دور المرأة السياسي تحتاج أيضاً إلى مراجعة في اعتبارها

---

(٢١١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٣، ص ١٦٨ وج ٤، ص ٣٤؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **متاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأموال والحفدة والمتاع** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٣١، ٢٢٣ و٢٤٦، وعز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، ج ٧، ص ٣١٧، وعزت والسعداوي، **المرأة والدين والأخلاق**، ص ١٢٥.

(٢١٢) علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٦، ص٤١١، الحديث ٤٥١٥٧.

(٢١٣) ذكرهم بالتفصيل علي محيي الدين القره داغي، «المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية: دراسة في الفقه والفكر السياسي الإسلامي،» ورقة قدّمها إلى الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ (تموز/يوليو ٢٠٠٦).

مسائل فقهية أصلاً، وبالتالي يسري عليها ما يسري من الأحكام الشرعية بين «الفتوى» بالجواز والمنع أو التفصيل بشروط معينة، هذا كله في رأيي لا ينطبق أصلاً على السؤال المطروح.

ومع كل التقدير للأساتذة والعلماء الكبار الذين ذكرناهم وغيرهم ممن خاض في الموضوع، أقول إن سؤال مشاركة المرأة في شؤون السياسة بدءاً من الانتخاب وانتهاء بأعلى المناصب السياسية هو سؤال يدور بالأساس حول تعريف العدالة في نظام الدولة، وليس فتوى حول ما يجوز وما لا يجوز شرعاً بناء على استدلالات تاريخية معينة. فمشاركة المرأة في سياسة الدولة المعاصرة أمر لا يتعلق بمقصد التعبد من قريب ولا من بعيد، وهو إذاً ينبغي أن لا يُستدل عليه بدليل جزئي من الكتاب والسنة فضلاً عن «إجماع» مدّعى أو قياس أو استصلاح أو استصحاب وما إليه.

والإجابة عن هذا السؤال تتمثّل في مدى تحقق مقاصد العدل والمصلحة في المجتمع بمشاركة نصفه متمثلاً في المرأة في شؤونه العامة، ومدى استعداد الفكر الإسلامي لتحقيق مبدأ تساوي الرجال والنساء في الحقوق السياسية والتي تقتضي حق العمل على تحقيق المصالح في المجتمع من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، واعتبار مقصد السنن الإلهية في الازدواجية بين الرجال والنساء وما يلزمه من تحقيق سنة التوازن بين هذين النوعين ـ كل ذلك نتيجته العملية هي أن الأصل هو عدم التفريق المبدئي بين الرجال والنساء في القضايا العامة السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية، إذ إن هذه القضايا العامة لا تتعلق من قريب أو بعيد بالفروق «الطبيعية» بين الرجال والنساء ـ من حمل النساء والولادة والرضاعة والحيض وما إليه، ولا يليق بالرجال ذوي الخلق الكريم أن يدخلوا هذه الاعتبارات في هذه المناقشة أصلاً، كما نرى أحياناً للأسف.

وعليه، فكل ما كان في هذا الباب من حديث النبي (ﷺ) أو أقوال الصحابة ومن بعدهم، لا بد من أن نتعامل معه في إطار من فهم الثقافة السياسية السائدة في عصرهم وليس في إطار الأحكام الشرعية المطلقة، وأن نحكم في هذا العصر بناء على المقاصد الكبرى والمصالح العليا التي تغياها النبي (ﷺ) والصحابة، فنشجع مشاركة المرأة السياسية على المستويات كلها.

٤ ـ فتوى تشرعن للاستبداد: الشورى غير ملزمة للحاكم

وهذه قضية أخرى أدخلها كثيرون من الفقهاء في دائرة الفتوى الفردية تحليلاً أو تحريماً وبناء على أدلة جزئية خارج سياقاتها، على الرغم من أنها قضية مبدئية دائرتها عامة أوسع من دائرة الفتوى الفردية التي تتعلق بالأمير أو الحاكم في شخصه.

فالشورى بمعنى إشراك متخذ القرار للآخرين المعنيين بالقرار في اتخاذه هي من أهم المبادئ الأخلاقية السياسية، والتي ذكرها القرآن الكريم كمبدأ وخلق إسلامي. قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، قال أبو هريرة (رضي الله عنه): ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي (ﷺ)[٢١٤].

ولكن العلماء اختلفوا قديماً وحديثاً حول الشورى إن كانت «واجبة» في حق الإمام أم مندوبة، ففريق من العلماء ذهبوا إلى أنها واجبة، كأبي بكر الجصاص وفخر الدين الرازي وابن جرير والطبري وابن كثير وابن تيمية، ومن المحدّثين محمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم، وفريق آخر كالشافعي والغزالي وابن حزم وابن قيم الجوزية والماوردي وغيرهم يرون أن الشورى مندوبة، ويحتجون بأن الأمر الوارد في آية آل عمران هو للندب لا للوجوب، وأن المقصود من هذا الندب هو تطييب قلوب الصحابة، وما إلى ذلك من حجاج يضيق المقام هنا عن حصر تفاصيله ولو مختصرة[٢١٥].

ثم اختلف العلماء قديماً وحديثاً كذلك حول قضية هل أن نتيجة الشورى في محصلتها ملزمة أم غير ملزمة؟ وذهب جمهور علماء السلف

---

(٢١٤) الترمذي، السنن، ج ١، ص ٣٢٠، والبيهقي، السنن الكبرى، ج ٧، حديث ٤٦٤٥.

(٢١٥) انظر: محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام (الجزائر: مؤسسة الإسراء، ١٩٩١)، ص ١٥٠ ـ ١٥٣؛ مهدي فضل الله، الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام (بيروت: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص ١١٣ ـ ١١٩؛ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٨٢، ومحمد سعيد رمضان البوطي، «الشورى في عهد الخلفاء الراشدين،» في: الشورى في الإسلام، ٣ ج (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩).

وبعض المعاصرين إلى أن نتيجة الشورى غير ملزمة، أي «مُعْلِمَة» بلغة الفقهاء، ولا يجب على المستشير أن يفعل ما انتهى إليه رأي المشيرين، وإنما يكفي أن يشاورهم ثم يمضي بعد ذلك فينفذ ما يراه.

ويستدلون على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾، وبمواقف مختلفة للرسول (ﷺ) وللخلفاء من بعده وكأنهم مضوا على رأي معين على الرغم من معارضة بعض الصحابة لهم، وقالوا إن الشورى ما هي إلا للاستنارة بآراء وأفكار الغير، وما على الأمة إلا السمع والطاعة للحاكم «الشرعي»، وما إلى ذلك من حجج.

بل وزعم بعض العلماء المعاصرين بعدم تمتع رأي أهل الشورى بأية قوة إلزامية قانوناً لرئيس الدولة؛ لأن الخليفة له «أن يخالف أعضاء مجلس الشورى كلهم ويقضي برأيه»[٢١٦]، فهو صاحب الصلاحية في إضفاء الشرعية على القوانين، ولأنه لا يمكن لأغلبية بالغة ما بلغت أن تجعل لرأي معين صفة الإلزام[٢١٧].

والقول الثاني يرى أصحابه إلزامية الشورى للحاكم، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾، وفيها مثلاً يقول الشيخ رشيد رضا: فإذا محص الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ[٢١٨]. وقالوا إن الأمر في الآية يقتضي الوجوب، ولا قرينة صارفة له عن ذلك، وكقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فقد جعلت هذه الآية الشورى خصيصة للمسلمين مثل الصلاة والزكاة وهما واجبتان[٢١٩]، وأن الشورى كانت منهجاً للنبي (ﷺ) في السياسة والحكم فيما لم يرد فيه وحي حتى في الخروج لغزوة أحد، على الرغم مما آل إليه هذا الرأي من هزيمة عسكرية للمسلمين، ويعقب الشيخ محمد الغزالي على ذلك قائلاً: «ولما بدا رأي الكثرة خطأ، وأن الهزيمة لحقت بالمسلمين، بعد أن وقع ما وقع، نزل الأمر الإلهي يقول

(٢١٦) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ٥٩.
(٢١٧) محمود الخالدي، الشورى (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص ٢٧.
(٢١٨) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط ٤ (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٤، ص ٢٠٥.
(٢١٩) انظر: مصطفى الزرقا، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤٧٩.

للرسول (ﷺ): وإن كان الرأي الذي اتفقت عليه الكثرة خطأ، فاحذر أن تترك الشورى»[220]، ويعلق الدكتور توفيق الشاوي، رَحِمَهُ اللَّهُ: كان الحوار بين الصحابة يجري بصورة علنية فيها أكبر قدر من الحرية والجرأة[221].

ولكن أعود فأقول إن الواقع السياسي المعاصر ونظم الدول على اختلاف أشكالها لا يحتمل أن يكون سؤال الأخذ بالشورى سؤالاً عن فتوى فردية على الحاكم بالتحليل أو التحريم في شخصه، ولا يحتمل إلا أن يكون مبدأ الشورى ليس فقط مندوباً من المندوبات ولا واجباً من الواجبات، وإنما أن يكون مبدأ الشورى والمشاركة السياسية والتوافق المجتمعي أساس النظام في الدولة، والذي لا بد من أن تفصّل وتنظم لتحقيقه لوائح على مستويات عديدة بحسب عموم أو خصوص الأمر المستشار فيه، فهناك أمور عامة تستشار فيها الأمة كلها، وهناك أمور لأهل التخصص على أشكالهم ودرجاتهم، ولا يصح ولا يجوز في واقعنا المعاصر لأي صاحب ذي سلطة أن يفتئت على الشورى، لأن هذا هو تعريف الاستبداد بعينه، والاستبداد علمتنا القرون من التجارب الإنسانية فساده وخطره.

والعبرة في مسائل المبادئ السياسية جميعاً بالمعاني والمصالح وليست بالألفاظ المجردة عن السياق للأدلة الجزئية ولو كانت قرآناً أو حديثاً، ولا بتكرار وقائع تاريخية ليست ملزمة شرعاً، بل العبرة في واقعنا المعاصر هي بصلاحية الحكم على المسألة في حفظ النظام العام وتحقيق مصالح الناس ومقاصد الشريعة العليا من عدل وحكمة وحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال.

كيف يمكن أن يتحقق العدل ويستقر نظام الدولة في الواقع المعاصر الفعلي إذا كان هناك أدنى مفرّ للحاكم أن يستبد برأيه الفردي دون رأي المحكومين أو ممثليهم؟ إن تعقيد الحياة المعاصرة وضرورة استشارة أهل الذكر في كل مسألة وفي كل مجال، أو بالتعبير المعاصر «أهل التخصص» ـ كل ذلك يلزم كل من له سلطة بالمشورة إلزاماً وكجزء لا يتجزأ من نظام

---

(٢٢٠) فضل الله، الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام، ص ١٤٣.

(٢٢١) توفيق الشاوي، الشورى والاستشارة (المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

الدولة ممارسة ونتيجة، بل ويحاسب المسؤول حساباً عسيراً إن «استبد بالأمر».

خامساً: التعددية الحزبية كخطوة ضرورية نحو المدنية المعاصرة

قبل أن نذكر معالم المنهج الإصلاحي وسماته الذي يخطو بنا نحو الدولة المدنية، لا بد من ذكر شخصيتين رائدتين أثّرتا في الحركات الإسلامية المعاصرة بمختلف روافدها، ألا وهما: الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، وهو مفتي الديار المصرية في زمانه، والدكتور محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨م)، وكان شاعراً وحقوقياً وفيلسوفاً هندياً، وكلا هذين الرائدين من طرفي العالم الإسلامي حاول في سعيه للإصلاح الإسلامي أن يكامل بين الإسلام وقيم الحداثة الغربية كالدستورية والوطنية وحقوق المرأة وحرية الفكر وسلطان النظرية العلمية.

وكانت فكرة إعادة التفسير للإسلام والمعارف الإسلامية الموروثة فكرة مشتركة بين هذين العَلَمين، فقد ميّز إقبال من ناحية بين المبادئ العامة في القرآن الكريم، وتفسير تلك المبادئ وما يدخل عليها من نسبية في الحياة العلمية[٢٢٢]. وقدّم محمد عبده تفسيراً جديداً للقرآن بناه على فهمه المباشر للغة القرآن العربية، ومن دون أن يقتبس من أي مصادر أو مدارس سابقة في التفسير، وكان هذا شيئاً غير معهود في تاريخ علوم القرآن[٢٢٣]، وكان منهج إعادة التفسير بحثاً عن الكليات والمقاصد هو منهج الشيخ محمد عبده الذي تبناه في تفسيره، كما يظهر من نقل الشيخ رشيد رضا عنه[٢٢٤].

ثم جاء الشيخ رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده، فأكمل مهمة أستاذه في إعادة التفسير بغرض الإصلاح والتجديد، ونشر ذلك في تفسير المنار[٢٢٥]، والذي أصبح اليوم مرجعاً رئيساً في الدراسات القرآنية

---

(٢٢٢) Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited by M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), lecture 2

(٢٢٣) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad 'Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966), p. 108.

(٢٢٤) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).

(٢٢٥) Kerr, Ibid., p. 188.

المعاصرة، على أن رشيد رضا توفي قبل أن يكمل ذلك التفسير.

ثم جاء تلميذ آخر لمحمد عبده، وهو الشيخ الطاهر بن عاشور، شيخ الزيتونة في زمانه، فكتب تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، سماه **التحرير والتنوير**، وكتب في مقدمته أنه يؤمن بالتفسير «وفقاً للمعاني التي يستمدّها المرء مباشرةً من لغة القرآن الكريم»[226]، وهو منهج عبده نفسه الذي فصّلنا في بحث سابق أنه تأثر به بدراسته فلسفة «روح القانون» الفرنسية. وهؤلاء المفسرون الرواد مهدوا الطريق لظهور مناهج جديدة وطرق جديدة في الفهم والتفسير وتأويل النص القرآني، كلها ساهمت في الروافد الإصلاحية المعاصرة خاصة مدرسة الوسطية.

وقد اتفق الإصلاحيون من العلماء المعاصرين على تأييد التعددية بالمعنى الحزبي، وإن كانت بشروط اختلفوا في ما بينهم في بعض تفاصيلها. والذين نقدم أفكارهم في ما يأتي ونصنفهم كإصلاحيين تبنّوا المقاصد العليا والقيم الإسلامية الأصيلة وأعادوا تأويل النصوص والتراث الفقهي والكلامي نفسه لتحقيق تلك المقاصد والقيم. وبالتالي فقد قسمنا حجج التعددية السياسية التي تبنوها جميعاً بناءً على الأهداف الإصلاحية المرجوة منها، ألا وهي: حل إشكالية التداول السلمي للسلطة، وتجنب الاستبداد، وتحقيق المصلحة العامة، وإقامة الشورى والحريات السياسية، ودعم التربية والهوية الإسلامية، وللتعبير عن الأقليات غير الإسلامية ضمن حقوق المواطنة ـ كما تفصّل الأقسام الآتية.

وهذه الأفكار الإصلاحية الداعية إلى التعددية السياسية الحزبية نعتبرها خطوة في اتجاه التعددية الشاملة التي نناقشها تالياً.

١ ـ التعددية الحزبية لحل إشكالية التداول السلمي للسلطة

يقتضي الإنصاف أن نعترف أن التاريخ الإسلامي كان مملوءاً بالمآسي والمذابح التي أنتجها غياب التوافق المجتمعي على آليات للتداول السلمي للسلطة السياسية وتثبيت الشرعية السياسية. وبالتالي

---

(٢٢٦) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم** (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧).

فالذي غلب هو أن الشرعية التي اغتصبها «المتغلب» أو «صاحب السيف» أو «ذو الشوكة» هي التي سادت ولم يتداول معها السلطة أحد إلا باسم «شرعية» أخرى لمتغلب أكثر عنفاً أو صاحب سيف أو «شوكة» أكثر دموية من المتغلب الذي سبقه واستطاع ببساطة أن يزيحه عن كرسيه بالسلاح. ولذلك، فالتعددية الحزبية مطروحة بقوة في كتابات الإصلاحيين المعاصرين من أجل حل تلك الإشكالية التاريخية في المجتمعات والدول «الإسلامية».

كان جمال الدين الأفغاني من المتحمسين للنظام البرلماني وتعدد الأحزاب ودعا إليها حتى قبل نشأة البرلمانات العربية[٢٢٧]، وتحدث محمد عبده كذلك عن التعددية السياسية وردّ على من ظنها مضيعة لوحدة الأمة، مستشهداً بالأمم الأوروبية التي استطاعت أن تستخدم الأحزاب كوسائل متنوعة ومتعددة للوصول إلى غايات واحدة ومع ذلك لم تفرقها هذه التعددية شيعاً متصارعة[٢٢٨].

ورفاعة الطهطاوي ـ قبلهما ـ كان قد دعم الحرية السياسية في واقع المسلمين وبشر بالتعددية السياسية عن طريق تشبيه الأحزاب المعاصرة بالفرق الكلامية والدينية المعروفة. كتب يقول: «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا يخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة والماتريدية وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية»[٢٢٩].

أما خير الدين التونسي، فقد بذل أقصى وسعه في محاولة تأسيس «التنظيمات» الغربية على أسس إسلامية، ذلك أن الأمة ـ على حد تعبيره ـ إذا أذكت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة يسهل لها التدخل في الأمور السياسية، وكان سيرها في طريق التمدن أسرع من غيرها وأمكن الحد من حكم الاستبداد، وأمكن إيقاف تدفق التمدن الأوروبي الذي يكتسح في

---

(٢٢٧) نقله: النبهان، **الإسلام والأحزاب السياسية**، ص ٢٨.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٢٢٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٧.

طريقه كل شيء[٢٣٠].

ويعبر أستاذنا الشيخ محمد الغزالي ببلاغته وطرافته المعهودة ـ رحمه الله ـ عن الخسارة التاريخية التي خسرها المسلمون في ظل عدم قبول تداول السلطة سلمياً من خلال نظام تعددي أياً كان، والذي اعتبره «ضرورة» تؤيدها المبادئ الإسلامية والضرورات العملية. كتب ـ رحمه الله ـ يقول: «ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية بت فيه استفتاء شعبي بدلاً من إراقة الدم؟!... ولو سلمنا بأن الأسرة الأموية تمثل حزباً سياسياً له مبادئ معينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزباً آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح؟»[٢٣١].

وكتب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان عن الشرعية السياسية يقول: «من المهم أن ندرك أنه في هذا النظام المدني الإسلامي، لا شرعية للحكومات والسلطات إلا للسلطة والشرعية المستمدة توافقياً من الأمة والشعب بكل فئاته، والذي ليس لأي سلطة في هذا النظام وصاية على الأمة، والذي ليس لأي حكومة أن تبقى وأن تحكم إلا بخيار الأمة والشعب ورضاهم عن برامجها وسلامة أدائها. ومن هنا فإنه لا يكون في هذا النظام شرعية، ولا طاعة، إلا للسلطات المستمدة من الأمة واقتناعاتها وخياراتها. وفي حالة التعدي والانحراف، من قبل أي سلطة أو فئة، وحيث إنه لا شرعية للعنف في الصراع السياسي داخل المجتمع المسلم والدولة المسلمة ـ قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلوا» ـ فلا يفهم من ذلك، قبول الظلم والانحراف والفساد والاستبداد وأنه ليس من حق الأمة والشعب ـ عند الضرورة ـ إذا فشل النصح والاعتراض والنقد، أن تتولى الأمة وضع حد للتعدي والانحراف وللظلم والفساد والاستبداد، بأن تسحب الأمة البساط من تحت أرجل الفئات أو السلطات المعتدية؛ باللجوء إلى المقاومة الجماعية المدنية السلمية، ومن أهم هذه الوسائل، ومن دون إخلال بأمن المجتمع، ممارسة التعبير والتظاهر والرفض والعصيان السلمي؛ وذلك

(٢٣٠) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥٨.

(٢٣١) الغزالي، **نظرة إلى واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، ص ٣٢.

لإحقاق الحقوق، ولمنع التعديات وتحقيق التصحيحات والإصلاحات المطلوبة، أو لاستعادة السلطة والمشروعية»[٢٣٢].

ويسمي الدكتور حسن الترابي الديمقراطية التعددية «معروفاً» في مقابل «منكر» احتكار السلطة الذي سوف تقضي عليه التعددية. كتب يقول: «إن العالم المتقارب أصبحت تسود فيه قيم الديمقراطية بعبرة التجربة ودفع الثقافة الغربية، وأصبحت الشعوب بكثافة الإعلام وانبساط هموم المعاش واشتباك أسباب التحضر أقوى وزناً بتشعب قواها المختلفة، وأولى بأن يكون لحرياتها الواسعة وقع في بني السلطان. ذلك هو المعروف، والمنكر أن يحتكر السلطة دونها أو لشعبة أو حزب مخصوص فيها لا ينافس القوى الأخرى ويكسب ثقة الشعب»[٢٣٣].

وكتب الشيخ راشد الغنوشي عن أهمية التعددية لحل ما سماه «مشكلة تداول السلطة»، يقول: «تتولى الأحزاب تنظيم الجماهير وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطمت عليها الشورى الإسلامية؛ إذ بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء فضلاً عن روح العصر الإمبراطورية السائدة ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يؤطر الجماهير ويجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة «البيعة» وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلطة التي تسلمها «الأمير» ليصنع بها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كافٍ من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد الفردي والجماعي، والقبائل) كفيلٍ إذا أساء الوكيل التصرف فيما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة»[٢٣٤].

وكتب كذلك الأستاذ مشير المصري عن أهمية التعددية الحزبية لتحقيق الاستقرار السياسي، فتحت عنوان «قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات» كتب يقول: «يقول الشاطبي رحمه الله: النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من

---

(٢٣٢) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٥٥.

(٢٣٣) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ٢٠٧.

(٢٣٤) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٦.

الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا استصحبنا هذه القاعدة في قضية التعددية السياسية، فإنها تقودنا إلى القول بمشروعية هذه التعددية رغم ما قد يشوبها من بعض التجاوزات التي يمكن أن تغتفر اعتباراً لقاعدة اعتبار المآل، وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد. فالتعددية ذريعة إلى منع الاستبداد من ناحية، وإلى منع الاضطرابات، والثورات المسلحة من ناحية أخرى بما تشيعه من الاستقرار النسبي في الأوضاع السياسية، وبما تتيحه للمعارضة من المشاركة في السلطة لإنفاذ برامجها، واختياراتها السياسية»[٢٣٥].

وهذه الأطروحات مهمة وتأسيسية، ولكنها على أهميتها تفتقر إلى توسيع مفهوم التعددية خارج نطاق التنافس الحزبي على السلطة من أجل مجتمع أكثر تشاركاً واستقراراً وتحقيقاً للقيم المدنية.

٢ ـ التعددية السياسية من أجل التخلص من الاستبداد بكل أشكاله

النظر الفاحص في واقعنا يؤكد أن الاستبداد هو أكبر الإشكاليات التي تواجه الأمة الإسلامية عامة والعربية خاصة. والاستبداد في عالمنا العربي لا يتعلق فقط بالنظم السياسية، ولو كانت دكتاتورية عنيفة، ولكنها تتعلق أساساً بكثير من أمراض المجتمعات، وكما تكونون يولّى عليكم، فهناك مستويات عديدة من الدكتاتورية والاستبداد والتسلط والظلم والعنف وفساد الذمة وليس مستوى واحداً، مستويات استقرت في نواح كثيرة ومختلفة في الحياة المدنية والأسرية والحكومية وغير الحكومية والفردية والجماعية، وهذا على سبيل النقد الذاتي من أحد أبناء الأمة العربية على أي حال. وقد ربط الإصلاحيون بين التعددية الحزبية والتخلص من الاستبداد، من باب تداول السلطة ومحاسبة الحكام وغيرها من المعاني.

---

(٢٣٥) المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٠.

فالدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه **إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي** كتب يقول: «يجب على المفكرين والإصلاحيين حقاً أن يبنوا برامجهم على جوهر المقاصد والأهداف السامية والوعود الصادقة التي تستند في الوقت ذاته إلى خارطات طرق عملية تستند إلى بناء مؤسسات فعالة متكاملة تمكن جمهور الأمة، في واقع ممارسة الحياة السياسية، من اتخاذ القرارات والإشراف على تنفيذها، وتمكن الجمهور إضافة إلى مؤسسات الرقابة والمحاسبة من مراقبة السلطات القائمة على سلامة أدائهم ومحاسبتهم بما لا يسمح بالاستبداد»(٢٣٦).

وكتب الدكتور حسن الترابي في المعنى نفسه يقول: «الموت الجامد يأتي من صورة شائعة في نظم القهر وهي إقامة حزب واحد هو المتسلط، وغالب حقيقته أنها صورة وراءها حقيقة استبداد فرد قد تضطره عصابات خفية على مقعده، وقد يتفرعن ذاتاً متألهة حتى يموت... والغالب أن سواداً عظيماً من الناس لا يحتملون المخالفة بالحق كما يرونه والمصابرة على العاقبة، بل يؤثرون السكون والجمود ابتغاء السلامة وذلك تعطيل كبير، أو يذهبون مذهب النفاق ينقض باطنهم ظاهرهم فيفسدون الحياة. ثم إن الرؤى المكبوتة تعتمل سراً ويتوالى عليها الناس خفية يتعاظم قدرها، ولا يجد متنفساً بالتعبير والظهور الحر، فإذا طمّت الضغوط وتكبست انفجرت. وهكذا تخرج الثورات ضرورات لا مناص منها... وإنما الخير والصلاح اللذان يقدمان درجا هما في انفتاح المناخ السياسي لحركة نصح الحكام، وأوقع ما يكون ذلك من قوم يتوالون مخالفة لهم يرون مدّعي سياسات الحكم ووقعها من نحو آخر... ونصوص القرآن ونهج حكم المدينة بيان لمختلف الأحزاب الحرة النشطة المعارضة منها المتباعدة عن الإسلام ولا تحظر بالسلطة، ونقدهم لولي الأمر الذي كان نبياً بالغاً ما بلغت شناعته لا يعاقبون عليه، ولا يوصي بأخذهم بالسِّنان إلا أن يرفعوا سناناً... فهدي الدين أن الحياة العامة فاسحة مسامحة لشتى الأحزاب، لكل وجهة هو موليها بغير إذن أو ترخيص من أمر مرسوم من سلطان الدولة، لئلا يقوم

---

(٢٣٦) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٥٨ ـ ٥٩.

الوالي متسلطاً لا يبيح لمن يخالفه مجال خلاف ونصح، أو يضبط بالإذن وشروطه البينة أو الموحى بها قيام أحد لا يرضاه أو مدى نشاطه. ومهما تذهب الأحزاب وراء الحق إلى ما يحرمه الشرع أو يكرهه فضلاً عما يكره الأمير، فإن سنة دولة المدينة أسوة بينة لترك من يحمل كفراً كتابياً أو منافقة مفضوحة أو تردداً بين الكفر والإيمان ليعمل سياسة بتعبير رأي وموالاة عليه كما يشاء»[٢٣٧].

وقد رأى الدكتور فاروق عبد السلام أن الواقع العالمي المعيش نرى فيه أن مبدأ تعدد الأحزاب من أهم الضمانات والوسائل المعاصرة في خدمة أي نظام حر يسعى لمنع الاستبداد[٢٣٨]. وكتب الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** يقول: «التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا، أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ، واستقراء الواقع»[٢٣٩].

وكتب الدكتور رحيل غرايبة في كتابه **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية** يقول: «الأحزاب السياسية هي الوسيلة المثلى التي تمكن الأمة من استخدام حقها في محاسبة الحكام، لأن الأمة الإسلامية كأفراد لا تستطيع أن تقوم بهذا الواجب والأحزاب السياسية تحقق الفروض الكفائية الملغاة من عاتق الأمة بمجموعها في هذا الشأن»[٢٤٠].

٣ ـ التعددية من أجل تحقيق المصلحة العامة

كثيرون من «الإصلاحيين» الذين أيدوا التعددية الحزبية رأوا في ذلك

---

(٢٣٧) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢٣٨) فاروق عبد السلام، أزمة الحكم في العالم الإسلامي (القاهرة: مكتب قليوب للطباعة والتوزيع، ١٩٨١)، ص ١٣٢.

(٢٣٩) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٤٧.

(٢٤٠) رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

تحقيقاً للمصلحة العامة بوجوه أخرى أضافوها إلى قضية التداول السلمي للسلطة. فقد كتب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان عن معالجة أدواء الأمة الحضارية يقول: «نقطة البدء في علاج هذه الأدواء هي وعي الأمة بأهمية المؤسسات في التشريع والتنفيذ والمحاسبة والمراقبة وفي التربية والتعليم وفي شئون الثروة والموارد والمال وفي شئون الإعلام؛ لأن الأمة في نهاية المطاف ـ بوعيها وبمؤسساتها الإصلاحية المدنية والدينية والاجتماعية والسياسية ـ هي التي تضمن سلامة الأداء، وهي التي تفعّل المؤسسات التي تسهم بدورها في بناء القاعدة الجماهيرية، وفي تفعيلها، وفي ترشيد مسيرتها؛ والتي تكفل سلامة الأداء، ولا تغفل ولا تتوانى عن كشف القصور والتعديات، والضرب على أيدي المنحرفين والمقصرين»[٢٤١].

وتحت عنوان مقاصد الشريعة في السياسة الشرعية كتب الأستاذ مشير المصري عن أهمية التعددية السياسية قائلاً: «السياسة الشرعية كما عرفها ابن عقيل ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ فيما نقله عنه ابن القيم ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ، السياسة ما كان فعلاً يكون منه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول (ﷺ) ولا نزل به وحي، ولكنه يوافق الشرع ولا يخالفه... فإذا علمنا أن مبنى الشريعة على تحقيق أكمل المصلحتين، ودفع أعظم المفسدتين، وأنها قد تحتمل للمفسدة المرجوحة من أجل تحقيق المصلحة الراجحة، علمنا أن القول بمشروعية التعددية هو الأليق بمقاصد الشريعة، والأرجى تحقيقاً لمصالح الأمة، وصيانة حقوقها وحرياتها العامة»[٢٤٢].

وكتب الشيخ راشد الغنوشي عن هدف تحقيق مقاصد الشريعة أيضاً في السياق نفسه، فقال: «إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى، والشورى هي توزيع للسلطة ومنع تركزها في جهاز اسمه الدولة؛ إذ ليس في الإسلام دولة بالمعنى الغربي إلا أن يكون الإسلام هو المعني بها، فهو السلطة العليا التي لا تحدّها ولا تعلوها سلطة، وإنما في الإسلام أجير عند الأمة. وتوزيع السلطة لا يعني مجرد المشاركة في مناقشة الأمور العامة والتقرير فيها، بل

---

(٢٤١) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٦٢.

(٢٤٢) المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٢.

هي أكثر من ذلك وأعمق إنه تكوين المجتمع المدني، المجتمع الذي لا تتخذ علاقته بالسلطة صورة الرأس في الجسد، تتعطل وتنعدم وظائف الأول بمجرد انفصاله عن الثاني. نعم يكون كماله في الاتصال المنظم بينهما. ولكن ينبغي أن يكون المجتمع على قدر من التنظيم والاكتفاء الذاتي يتيسر له بهما السير المندرج في طريق تقليل الحاجة إلى السلطة والقدرة على مقاومة انحرافها المتدرج وذلك عن طريق تنظيمه بما يكفل القيام بأكثر ضروريات حياته وحاجياته، في التعلم والصحة والاقتصاد والدفاع والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك من المصالح، منعاً للسلطة من أن تتغول وتستبد، شعوراً بأن لا قبل لهم بالاستغناء عنها، ومهما ساء رأيهم فيها فهم في حاجة إليها لحفظ أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، ولكن بما لا ينمي لديها شعور الزهو والاستغناء عنهم بمجرد الحصول على البيعة»(٢٤٣).

أما الشيخ حسن الترابي فكتب أن الرؤية الإسلامية للتعددية الحزبية تسعى لتحقيق مصلحة المجتمع ونيل ثقته، وتسعى دوماً للوحدة سواء بين أعضاء الحزب الواحد أو بين الأحزاب نفسها، فقال: «المثال الذي تعمل له الأحزاب هو السعي نحو الوحدة. الأفراد يوحدهم الحزب ولا يطمس ذواتهم المستقلة المسؤولة، والشورى تجمع الرؤى، وعلى ذلك قرار العمل، ولا تئد حرية الرأي، والائتلاف وارد بين الأحزاب في جبهة معارضة أو حكم يوحد مسيرتها مشواراً، وقد يدرج ويدمج بعضها في بعض لما بعد ذلك. والشعب مرجع للأحزاب كالأم، وهو لحمة المجتمع وسداه كالثوب، والأفراد شعيرات قطن أو صوف. وتعدد الأحزاب ومن ورائها الكثرة الفردية في إطار سلطان حكم واحد... وتلك القوى السياسية يلزمها في ما به تنافس أن تتقي المعانفة باستعمال القوة، يتجادلون لا يتقاتلون ويتسابقون في ميدان الثقة الشعبية»(٢٤٤).

ولكنني عجبت من رأي الأستاذ محمد أسد في هذه النقطة حين رأى في كتابه **منهاج الإسلام في الحكم** تعارضاً بين مقاصد الشريعة وسماها «المصالح الآنية» وبين «المبدأ الإسلامي الأيديولوجي»؛ إذ كتب يقول: «إن

---

(٢٤٣) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٩٩.

(٢٤٤) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

التوفيق بين الاتجاهات الحزبية قد يكون ضرورياً في المجتمعات التي لا يقوم بنيانها على أساس أيديولوجي معين والتي تضطر لذلك إلى إخضاع أساليبها السياسية لآراء المواطنين التي تتغير بين حين وآخر في الحكم على ما هو أنسب وأصلح لمعالجة الأمور. بيد أن مثل هذه التسويات لا مكان لها في دولة إسلامية أيديولوجية لا تقوم على مبدأ المصالح الآنية بل على مبدأ ديني، دولة لها مفاهيم ثابتة محددة لما هو خطأ وما هو صواب وما يجوز وما لا يجوز. ففي مثل هذه الدولة لا بد من أن يكون سن القوانين الوضعية والسياسية الإدارية معاً معبراً عن هذه الأيديولوجية التي اعتنقها المجتمع، وهو أمر لا يمكن إدراكه أبداً ما دامت الحكومة تجعل نشاطها الإداري خاضعاً للاعتبارات السياسية المتقلبة للأحزاب متأرجحاً معها»[٢٤٥].

ولكنه على أي حال عاد فقال: «لا يعني بطبيعة الحال منع قيام الأحزاب في مجلس الشورى الإسلامي. وما دامت حرية الرأي والنقد حقوقاً ثابتة للمواطنين... وما دامت هذه الآراء لا تتعارض مع مبادئ الأيديولوجية التي يقوم عليها كيان الدولة والأمة ـ وهي الشريعة»[٢٤٦]، وهذا يفتح الباب لرأي وسط يوازن بين الحريات السياسية وتعدد وتنوع الآراء والأيديولوجيات، وبين مبادئ عامة وأطر دستورية ـ مثلاً ـ تحدّد ماهية الدولة وطبيعتها وثوابتها وتضمن تحقيق «المصلحة» ولو كانت نسبية في بناء النظام السياسي.

٤ ـ التعددية من أجل تحقيق الشورى والحريات السياسية

رأى الإصلاحيون منذ الشيخ جمال الدين الأفغاني أن النظام البرلماني وتعدد الأحزاب هو وسيلة معاصرة صالحة لتطبيق الشورى والحريات السياسية، وقد تصور ـ رحمه الله ـ المجلس النيابي المصري مشابهاً للمجالس الأوروبية وبارزاً فيه دور الأحزاب السياسية، حزب يمثل اليمين وآخر يمثل اليسار على حد قوله[٢٤٧].

---

(٢٤٥) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ١١٥.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٤٧) نقله: النبهان، الإسلام والأحزاب السياسية، ص ٢٨.

وقد رأى أستاذنا الدكتور حسن الترابي في نظام التعددية الحزبية وسيلة أفضل للتشاور والتناظر في الأمور العامة، وأن الحرية في هذه الشورى هي الأصل. فكتب يقول: «الأحزاب السياسية هي أجمع للرأي المقرر من شوارد الخواطر عند شتات الأفراد، وأيسر بذلك للمناظرة والمشاورة في مجتمع كبير يوحده من وراء التشعب الحزبي منهاج حياة وموالاة جامعة ودولة سلطان، لا يتعصب المسلم دون حزبه ولا معه في كل قضية خطأ وغواية أو صواباً ورشداً، ورئيس الدولة لا يحجب مختلف قيادات الرعية وعموم جمهورها الحاكم هو بالإجماع، بل يؤسس الدولة عقد واحد أو دستور يميز مغزى ولائها وحدود ديارها. وكل هذه الكيانات والقوى المتشعبة في المجتمع أساسها وإطارها الأشمل الذي يوحدها هو الدين إسلاماً لله الفرد الصمد، وطاعة لشرعه الأعلى إيماناً ينبت وينظم عقود العلاقات المختلفة، ويصف شعابها صفاً مرصوصاً لا تقطعه عصبيات النسب، أو تباعدات الجوار، أو مفاصل الأوضاع الاجتماعية، أو مباين الانحياز لمبتغيات الفئات الخاصة، أو مفارق التنطع بالمذاهب والأحزاب المخصوصة... حرية المشيئة وشورى المشيئات المختلفة وإجماعها على الأمر السلطاني العام مبادئ تتواتر بها نصوص القرآن ولكن كانت منسية في عهود واقع تباعد عنها. حرية الاختلاف مذهباً والموالاة عليها تعدداً حزبياً، من أصول الحكمة والحكم في دين الإسلام»[٢٤٨].

وذكر الدكتور حسن الترابي أن التعددية الحزبية تشبه التفرق في «الشعاب الحرة» على حد تعبيره، ولكنه رأى أن هذا الشعاب المتفرقة كلها تسير في اتجاه واحد وهو إلى الله تعالى، وأن الإمام هو رمز تلك الوحدة. ففي سياق حديثه عن التعددية السياسية في كتابه الجامع **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** كتب يقول: «كل الشعاب المتعددة المتفرقة الحرة يهديها الدين، إلى أن تسلك مختارة طريقها وتولي قِبل الوِحدة. فالمؤمنون كلهم مهما فرقتهم المذاهب أو الابتلاءات، مرجعهم الهُدى إلى الله الواحد. وطريق العبادة والإسلام المستقيم إليه مسلكاً إلى وجهه تعالى ينبغي ألا ينقطع الناس دونه إلى آلهة إشراك يتطرقون عاكفين

(٢٤٨) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٨٦ و٢٠٧.

عليها: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]. والرسالة ملّتها واحدة عبر الأنبياء، يتعاقبون يبشر كل بمن يليه ويؤمن بالسابقين لا يفرقهم، والكتب كلها من أم الكتاب، يصدق بعضها بعضاً. وشعيرة العبادة الأولى الصلاة يجتمع عليها أناس [مستجيبون] طوعاً للأذان صفاً، ويرمز لوحدتهم إمام يتقدمهم»[٢٤٩].

وهذا الطرح من أستاذنا يبدو لي ـ على بلاغته ـ مقيداً لحرية تكوين الأحزاب وقاصراً لها على الأحزاب الإسلامية التي «تتوجه إلى الله تعالى». ولكن رأى بعض المفكرين الإسلاميين ـ وهم قلة على أي حال ـ أن إعطاء الحرية داخل نظام تعدد الأحزاب لكل الأطياف السياسية سواء إلى اليمين أو إلى اليسار من المسلمين وغيرهم وليس «للإسلاميين» فقط، أنه مبدأ يضمن الحفاظ على المصلحة العامة وتجنّب خطر المنظمات السرية.

فقد رأى الدكتور فاروق عبد السلام مثلاً أنه من الأفضل أن تكون الخلافات مكشوفة وعلى أرضية واضحة، فعندما تتعدد الأحزاب وتعمل في ظل نظام قانوني فإن أصحاب الرؤى والنظريات والأحزاب من اليساريين أو القوميين أو غيرهم سوف يعملون في الضوء بدل إجبارهم في حالة حرمانهم من العمل السياسي تحت الأرض، وأنه لا خوف على الإسلام في ظل تعدد الأحزاب وإنما الخوف على ضياعه في ظل نظام الحزب الواحد، ورأى أن: «حجج الإسلام القوية قادرة على دفع جميع الحجج مهما بلغت ومادام النقاش يعقد على الملأ ورسمياً»، وأن «الخوف يأتي مما يحاك في الخفاء ولو من فرد هزيل مرتبط بقوى خارجية، ورأى أنه طالما أن دستور الدولة ينص على أن الدين الرسمي للبلاد هو الإسلام فإن النظام السياسي قادر على توجيه دفة العمل السياسي كله بما لا يخرج من هذه المفاهيم وليس ذلك خروجاً على فلسفة النظام الحزبي»[٢٥٠].

وفي دفاعه عن التعددية الحزبية دون تقييدها بالأحزاب الإسلامية فقط، يقول الدكتور فتحي الوحيدي إن النظام الحزبي في العصر الحديث هو وسيلة وليس غاية ويرمي في الأساس إلى تحقيق الديمقراطية وحمل السلطة على

---

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٥٠) عبد السلام، أزمة الحكم في العالم الإسلامي، ص ١٣٢.

تقبل توجيهات الرأي العام وما نراه في جواز قيام الأحزاب في الإسلام ليس أساسه تمثيل الطبقات أو الفئات وإنما يجب أن يقوم على أساس المناهج والبرامج التي ترمي إلى تحقيق حياه أفضل للمجتمع الإسلامي، بل يرى أن الاختلاف في الرأي سنة من سنن الله في الناس لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، وإذا كان على الأمة الإسلامية أن تقوّم هذا الخلاف وتنظّمه لإصلاح المجتمع فلا شك أن ظاهرة الأحزاب تقدم في هذه المجال نتيجة أكثر إيجابية ونفعاً، بل إن هناك آثاراً إيجابية في كثير من الأحيان لمثل هذه الخلافات لأنها تكشف الأخطاء والحقائق وبالتالي فهي عامل من عوامل البناء وليس معولاً من معاول الهدم[٢٥١].

٥ ـ التعددية من أجل التربية الإسلامية

ورأى كثيرون من الإصلاحيين أن مهمة الأحزاب الإسلامية تتعدى مجال السياسة إلى مجال التربية، وهو معنى مهم في «الدولة المدنية» ولو من باب نشر الأخلاق والفضائل في المجتمع. يقول الشيخ راشد الغنوشي: «ليست الأحزاب في الإسلام أطراً سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكالية تداول السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتهيئته لأن يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الإسلام في التوحيد والعدل والمسئولية والأمانة والرحمة والجهاد والاستكفاء الذاتي والقوامة على حكومته... إن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية لا للمشاركة في السلطة وتحقيق تداولها فحسب، بل في تنشئة نوع خاص من السياسيين الربانيين. والحزب قبل ذلك جهاز لتحقيق اكتفاء الأمة بنفسها في تحصيل بعض مصالحها، إن لم يكن أغلبها... إن الأحزاب الإسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية»[٢٥٢].

وتحت عنوان «واجب النصح والتقويم للحاكم»، كتب الشيخ القرضاوي

---

(٢٥١) فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام: دراسة مقارنة في مصادر النظام الدستوري** (غزة: مطابع الهيئة الخيرية، ١٩٨٨)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٥٢) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

عن دور الأحزاب، يقول: «من حق الناس في الإسلام - بل من واجبهم - أن ينصحوا للحاكم، ويقوِّموه إذا اعوجّ، ويأمروه بالمعروف، وينهوه عن المنكر، فهو واحد من المسلمين، ليس أكبر من أن يُنصح ويؤمر، وليسوا هم أصغر من يَنصحوا أو يأمروا.. وإذا ضيعت الأمة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فقدت سر تميزها، وسبب خيريتها، وأصابتها اللعنة كما أصابت من قبلها من الأمم، ممن ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩]. وفي الحديث: «إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تودع منهم»[٢٥٣] وعندما وَلِيَ أبو بكر الخلافة قال في أول خطبة له: «أيها الناس! إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني.. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»[٢٥٤]. وقال عمر: «أيها الناس! من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومني»، فقال له رجل: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا! فقال عمر: «الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوّم اعوجاج عمر بحد سيفه!»[٢٥٥] ولكن علّمنا التاريخ، وتجارب الأمم، وواقع المسلمين: أن تقويم اعوجاج الحاكم ليس بالأمر السهل، ولا بالخطب اليسير، ولم يعد لدى الناس سيوف يقومون بها العوج، بل السيوف كلها يملكها الحاكم! والواجب هو تنظيم هذا الأمر لتقويم عوج الحكام بطريقة غير سل السيوف، وشهر السلاح. وقد استطاعت البشرية في عصرنا - بعد صراع مرير، وكفاح طويل - أن تصل إلى صيغة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويم عوج السلطان، دون إراقة للدماء وتلك هي وجود «قوى سياسية» لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة، وهي ما يطلق عليها «الأحزاب». إن السلطة قد تتغلب بالقهر أو بالحيلة على فرد أو مجموعة قليلة من الأفراد، ولكنها يصعب عليها أن تقهر جماعات كبيرة منظمة، لها امتدادها في الحياة

---

(٢٥٣) رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن عبد الله بن عمرو وصححه الشيخ شاكر، ورواه الحاكم وصححه ووافقه: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٤، ص ٩٦.

(٢٥٤) رواه أبو داود في سننه من حديث أبي بكر كما رواه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢٥٥) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٤٨.

وتغلغلها في الشعب، ولها منابرها وصحفها وأدواتها في التعبير والتأثير. فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محدودة الأثر، محدودة القدرة، ولا بد من تطوير صورتها، بحيث تقوم بها قوة تقدر على أن تأمر وتنهى، وتنذر وتحذر، وأن تقول عندما تؤمر بمعصية: لا سمع ولا طاعة. وأن تؤلب القوى السياسية على السلطة إذا طغت، فتسقطها بغير العنف والدم»[٢٥٦].

ويرى الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس أن الأحزاب ترقى إلى درجة الضرورة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحكام؛ إذ إن نصيحة فرد أو أفراد قليلين للحاكم الفاسد لا تجدي ولا يقام لها وزناً، إن استبد به الهوى واستحكم به الغرور، فالحاكم أقوى من الفرد والأفراد، ولذلك لا بد من حزب أو تنظيم سياسي كبير يكون قادراً من خلال جهوده المنظمة ليراقب السلطة التنفيذية[٢٥٧].

أما مسألة الهوية الإسلامية، فقد رأى بعض الداعين إلى التعددية الحزبية أن تلك التعددية لا يصح أن تُفهم متعارضة مع هوية الأمة الإسلامية وتميزها. كتب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يقول: «أمة الإسلام، ليست أمة أو دولة أو حكومة «ديمقراطية» مادية علمانية، الدين فيها مغيب، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «ماركسية» ملحدة مستبدة، تحارب الدين وتهدنه، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «هجينة» فاسدة مستبدة، مضيعة الهوية، الدين فيها مهمش يستدعى لمواكب الأعياد والموالد وتشييع الأموات، وهي ليست دولة أو «حكومة دينية» «كهنوتية» فاسدة مستبدة، الدين فيها موظف لمصلحة الخاصة، وجشعهم ومفاسدهم وقهر شعوبهم ونهب ثرواتهم ومقدراتهم. إن الأمة الإسلامية ليست شيئاً من ذلك بل هي أمة «إسلامية» أخلاقية قيمية الوجهة والمحتوى، وهي في ذات الوقت، دولة وحكومة مدنية «شورية» إسلامية، بالتوافق والتعاون على البر والتقوى»[٢٥٨].

---

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٢٥٧) محمد عبد القادر أبو فارس، التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ص ٢٨.

(٢٥٨) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٦ ـ التعددية للتعبير عن الأقليات غير الإسلامية ضمن حقوق المواطنة

يذهب الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس وهو من قيادات الإخوان المسلمين في الأردن في كتاب سماه **التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية**، إلى أن التعددية السياسية ضرورية وذلك لأن الاختلافات بين البشر هي أمر طبيعي في الفكر والسلوك، وأن التعددية أساس في الأديان العقدية نفسها؛ إذ يوجد في العالم يهود ومسيحيون ومسلمون وأن الله لم يلغِ هذه التعددية، ولم يلغِها الإسلام، بل منع المسلمين من إكراه غيرهم على الإسلام؛ إذ قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وأمر المسلمين في علاقتهم بأهل الكتاب بحوارهم بالمنطق والعقل وبالتي هي أحسن، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وإذا أذن الله تعالى لليهود والنصارى بأن يعيشوا بدينهم في ظل الكيان السياسي للمسلمين فكيف يمكن أن يمنعهم من التعبير عن وجهة نظرهم السياسية وأن يشاركوا في الحياة العامة للمجتمع المسلم؟[٢٥٩].

إلا أن الدكتور أبا فارس عاد فوضع شروطاً تحكم عمل كل الأحزاب وهي ضرورة تبنّي الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة وأن تتقيد بالكتاب والسنة[٢٦٠]، مما يبدو لي غير متسق مع إتاحة الحرية لغير المسلمين للتعبير عن أنفسهم في ما ليس فيه ضرر عام، فكيف يمكن لغير المسلمين أن يتبنوا الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة أو يتقيدوا بالكتاب والسنة؟!

والدكتور محمد سليم العوا يربط الموافقة على إقامة الحزب السياسي في الدولة بعدم تعارض مبادئه مع مبادئ الإسلام، فقد كتب يقول: «إنما يتحدد الموقف من الأحزاب السياسية في النظرة الإسلامية بالموقف الذي تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبصفة عامة مبادئ الإسلام المتعلقة بتنظيم الحياة العامة في الدولة. فكل حزب قامت مبادئه في اتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشرة نشاطه فيها،

---

(٢٥٩) أبو فارس، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٦٠) المصدر نفسه.

والدعوة إلى مبادئه وجمع الناس حولها. وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظاً على نظامها العام ومثلها العليا... ولذلك فإننا نرى ـ وهذا محض اجتهاد ـ أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها، وأنها يجوز ـ بل يجب عليها ـ أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها»[٢٦١].

ويبدو لي أن كلام أستاذنا الدكتور العوا يحتاج إلى إضافة بيان أن المقصود بأحكام الإسلام ومبادئه هنا هي الأحكام والمبادئ العامة التي تمثل فعلاً قيماً أساسية للمجتمع ككل، لا تفاصيل الأحكام الشرعية التي قد تختلف الأنظار حول فهمها أو حول أهمية أو نجاعة تطبيقها كقوانين في الواقع المعاصر.

وقد خصص الأستاذ راشد الغنوشي في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** مساحة لمناقشة هذه القضية، أي قضية قيام أحزاب غير إسلامية أصلاً ـ وأشار أولاً إلى أن وثيقة مهمة عن التعددية السياسية قد صدرت في ذلك الوقت في أوائل التسعينيات من القرن الماضي، عن «مركز الدراسات الحضارية»، وقدمها الدكتور صلاح الصاوي وهو شخصية قيادية في حركة الإخوان المسلمين ـ بحسب كلام الشيخ الغنوشي ـ وحاولت الوثيقة أن تجيب عن سؤال تعدد الأحزاب الإسلامية بالإيجاب وأن تؤكد مبدأ التعددية الحزبية بل وتدافع عن حق الأحزاب الإسلامية في التعاون والتحالف مع الأحزاب العلمانية «لدفع مفسدة مشتركة أو تحصيل منفعة مشتركة»، مثل إقامة حكم ديمقراطي يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار وبسائر الحقوق، ولكنها في نهاية المطاف اشترطت التزام كل الأحزاب بالشريعة الإسلامية وأنكرت حق وجود الأحزاب العلمانية في الدولة الإسلامية! ورأت أن جمهور العلماء المسلمين يجمع على هذا التوجه ويعتبره أثراً من آثار الغرب الذي هيمن على عقول ومشاعر المسلمين في عهود الانكسار[٢٦٢].

---

(٢٦١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٧٦.

(٢٦٢) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

ثم تضيف وثيقة الدكتور الصاوي بحسب ما ذكر الشيخ الغنوشي تساؤلاً آخر، ألا وهو: هل تتيح التعددية فرصه متكافئة لجميع أطرافها في ضوء ما يسفر عنه الاختيار الشعبي أم لا؟ فهل تقبل الدولة الإسلامية ولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين التي تأتي بالانتخاب الحر؟ وتضيف إن الجواب الأكيد والقطعي هو: لا.

وقد طرح الدكتور الصاوي في بحثه **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** طرحاً أكثر تفصيلاً يصل فيه إلى النتيجة نفسها. كتب يقول فيه: «التحزب على أصول كلية بدعية لا يصلح [أساساً] للعمل السياسي في الدولة الإسلامية، لأن مثل هذا التحزب يفارق به أصحابه جماعة المسلمين، ويسلكون به في عداد الفرق الضالة وأهل الأهواء، والأصل في التعامل مع هؤلاء هو التثريب عليهم بالهجر ونحوه حتى يعودوا إلى الجادة، وإلى مثل هؤلاء تنصرف النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين، وقد تمهد أن من [آكد] ما يجب على الإمام حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل فلا سبيل إذا لإرخاء العنان لأهل الأهواء ليكونوا أمراء الأمة وأهل الحل والعقد فيها، اللهم إلا ما كان من ضرورة تقدر بقدرها، وهذا القدر محكم لا مجادلة فيه... ولكن المنازعة في منع النوع الثاني والثالث [المسائل الاجتهادية ومجالات الشورى] أن يكون أساساً للعمل السياسي في الدولة الإسلامية لأن التغافر في هذه المسائل وعدم التثريب على المخالف فيها والتزام الطاعة لأولي الأمر في النهاية لا يمنع من أن بعض هذه الاجتهادات أولى من بعض، وأن بعضها قد يحقق المصالح العامة وبعضها قد يفتح على الأمة أبواباً من المفاسد ينبغي السعي لإغلاقها وإن كان أصحابها [معذورين مأجورين]، فالتغافر أمر، والسعي لإنفاذ الاجتهاد الصحيح من خلال الوسائل المشروعة أمر آخر»[٢٦٣].

ويختلف الشيخ الغنوشي مع تلك الأطروحات، فكتب معلّقاً: «ألا تشعر الوثيقة بالتناقض بين تحالف الإسلاميين اليوم مع علمانيين من أجل

---

(٢٦٣) الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص ٦٢.

إقرار الحرية للجميع، وبين مصادرة حقهم غداً إذا حصل الإسلاميون على الأغلبية فأقاموا حكم الإسلام؟ بماذا يمكن تبرير هذا الازدواج في الموقف؟ ألا يوجد قاعدة في الإسلام تقول كما تدين تدان؟... وماذا يفعل إذا فشل حزب إسلامي في الحفاظ على الأغلبية في انتخابات حرة نزيهة؟ هل عليه أن يحمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة؟ أم يصلح من حاله ويستأنف عمله في إقناع الشعب بمشروعه؟»[٢٦٤].

وقد دفع موقف التأييد للتعددية السياسية الشيخ راشد الغنوشي إلى أن يسأل الأستاذ مهدي عاكف وهو من قيادات حركة الإخوان المسلمين في رأيه عن وثيقة الأستاذ صلاح الصاوي فقال: «هل للدولة الإسلامية سبيل على قلوب الخلق؟ فقال عاكف: لا. فعلق الغنوشي: إذا لم يكن لها سبيل على معتقداتهم وأفكارهم فهل يحارب مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا بفكرة وعبروا عنها واجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً؟ أو يشتموا أحداً أو يسخروا من عقيدته أو يعطوا ولاءهم لجهة أجنبية معادية للدولة الإسلامية؟ أجاب عاكف ليس للدولة عليهم سبيل[٢٦٥]. وتبنى ذلك الرأي أيضاً الدكتور جابر قميحة، والدكتور سيف عبد الفتاح، والدكتور فهمي هويدي»[٢٦٦].

وقد عقدت ندوة في مركز الدراسات الحضارية بالقاهرة حضرها هؤلاء جميعاً وخُصصت لمناقشه ورقة الأستاذ الصاوي، وكانت الندوة مكونة من عدد من قيادات حركة الإخوان خرجت بنتيجة مفادها أن الورقة لا تعبّر عن رأي الإخوان الرسمي، وأكدوا أنه لا يمكن رفض التعددية إذ التعدد ليس بالضرورة معبراً عن التناقض وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، واستبعد الحاضرون قيام أي نظام سياسي إسلامي على إنكار حق الاختلاف لأنه حق أزلي، واتفقوا على أن التعددية والتداول على السلطة يحققان دوام السلطة وفعاليتها بمقدار ما تعبّر الجماعات السياسية عن هوية المحكومين ومصالحهم، وأكدوا ضرورة عدم التوجس من استخدام المفاهيم الأجنبية، وفي نهاية المطاف أقر الحضور بالاعتراف بحقيقة التعددية في

---

(٢٦٤) المصدر نفسه.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢٦٦) انظر: المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٣٣.

النظام السياسي الإسلامي، ومبدأ تداول السلطة وقبول الآخر وجوداً وفكراً[٢٦٧].

وفي الندوة نفسها التي ذكر تفاصيلها الأستاذ فهمي هويدي في كتابه **الإسلام والديمقراطية**، ذكر الشيخ يوسف القرضاوي أن موضوع التعددية السياسية مطروح منذ فترة زمنية طويلة، وأصبح الآن ملحاً خصوصاً بعد أن شارك الإسلاميون في الانتخابات السياسية في بلاد كثيرة، واعتبر الشيخ القرضاوي بأن هناك مشكلة حقيقية وهي أن هناك آراء شاذة ترفض الاختلاف بين الناس وتريدهم أن يفكروا بمنهج واحد ومن خلال مدرسة فكرية واحدة سواء كان ذلك داخل الصف الإسلامي أو خارجه واعتبر أن هذا توجّه ضد الفطرة السليمة وضد منظور الإسلام حيث إن الله تعالى أراد الناس مختلفين لحكمة أرادها وقدّرها، وأضاف أن المسلمين مارسوا التعددية السياسية على مدار تاريخهم؛ حيث كانت المذاهب أحزاباً في الفقه وبالتالي ما الذي يمنع من أن تصبح الأحزاب مذاهب في السياسة؟[٢٦٨].

ولكن، دارت مناقشة بين الشيخ القرضاوي والأستاذ مصطفى مشهور ـ وكان مرشداً للإخوان المسلمين في ذلك الوقت ـ الذي قال فيه إنه لا يرى محلاً لفتح الأبواب للمخالفين للإسلام في إنشاء أحزاب وممارسة الديمقراطية، ولكن الشيخ القرضاوي رد قائلاً: «فلتتعدد الأحزاب وتختلف، علمانية كانت أم قومية أم ماركسية، وليتنافس الجميع لأجل الصالح العام وليحتكموا في شأن السلطة إلى الانتخاب الحر فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهودهم وإذا فاز غيرهم فهم أولى وعلى الإسلاميين أن يعودوا إلى إقناع الناس بمشروعهم»[٢٦٩].

ولكن أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوي اشترط شرطين على هذه الأحزاب نفسها حتى تكتسب شرعية لوجودها وهما شرطان يتناقضان في ما يبدو لي مع حرية تكوين الأحزاب التي دعا إليها: **أولهما** أن تعترف بالإسلام

---

(٢٦٧) المصدر نفسه.

(٢٦٨) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٦٩) المصدر نفسه.

ـ عقيدة وشريعة ـ ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة، وثانيهما ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته، أياً كان اسمها وموقفها، حيث إنه: «لا يجوز أن ينشأ حزب [يدعو] إلى الإلحاد والإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، أو في الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام: عقيدته أو شريعته أو قرآنه، أو نبيه عليه الصلاة والسلام»(٢٧٠).

أما الدكتور حسن الترابي ـ وكان من قيادات الإخوان المسلمين في السودان ـ فقد اتخذ موقف الدفاع عن الحرية الدينية والسياسية لغير المسلمين، ورأى أن العقيدة هي التي تربي الإنسان لممارسة تلك الحرية(٢٧١). كتب عن الأحزاب في المدينة يقول: «كانت فيهم أحزاب فرعية ثلاثة، منهم المهاجرون الذين يربطهم النسب القرشي وتوحدهم ممارسة الأقدم، الأكثر عرضة لابتلاءات الصبر في مكة، والأنصار أوساً وخزرجاً الذين آووا الإسلام المهاجر ونصروه بما عندهم حتى الجهاد، وجمهور من المتبعين بإحسان ما كانوا جمعاً يتحزب، فهم موالون مسلمون من قبائل شتى ومن أهل الكتاب. وكان ثمة في المدينة وحولها سواد من الأعراب الذين ظلت تنازعهم أهواء الجاهلية، وكان منهم وممن أثر فيهم اليهود ـ منافقون حزباً معارضاً لسياسة الأمر العام في المال والجهاد والشعائر الجامعة. وكان اليهود حزباً يختلف مع المسلمين في أصول العقيدة، ويجادلهم فيها وفي ظاهر السياسة العامة. وكل تلك الأحزاب كانت متراضية في المدينة، أول الأمر، دار سلطان واحد أمة واحدة كما جاء في صحيفة المدينة، على تمايز شعابها وقبائلها، يقبلون النبي (ﷺ) قائداً للأمر العام مهما يختلفون عليه إيماناً برسالته وحباً وطاعة خالصة، أو منافقة وأذى موصولاً»(٢٧٢).

ويعود الدكتور محمد عمارة كذلك إلى نموذج المدينة ـ على صاحبها

---

(٢٧٠) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٤٨

(٢٧١) سليم أبو جابر، حسن الترابي: رائد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر (أم الفحم: مركز الدراسات المعاصرة، ١٩٩٥)، ص ١٠١.

(٢٧٢) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ١٨٩.

الصلاة والسلام ـ ليثبت إمكانية قبول التعددية الإسلامية لأحزاب غير المسلمين داخل إطار ما سماه «الأمة بالمعنى السياسي». كتب يقول: «في «رعية» الدولة الإسلامية الأولى ـ دولة المدينة، على عهد رسول الله (ﷺ)... في هذه الرعية، ووفقاً لهذا الدستور، كانت هناك «تعددية» في إطار «وحدة الأمة» الوليدة، فالقبائل غدت لبنات متعددة، تحدثت الصحيفة عنها وعن أحلافها وحقوقها وواجباتها، في إطار «وحدة الأمة»، والمهاجرون والأنصار جوامع فرعية، أشارت إليهم الصحيفة في إطار الجامع الإسلامي الواحد، وفي إطار الأمة الواحدة والتعددية الدينية بين جماعة المؤمنين وجماعة يهود تحدثت عنها «الصحيفة» ونظمت أطر وآفاق تعدديتها في نطاق جامع ووحدة الرعية والأمة بالمعنى السياسي. وعن هذه التعددية في إطار «الوحدة» نصت «مواد» «الدستور» فقالت: «المؤمنون والمسلمون، من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس... وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[٢٧٣].

بل وتسع التعددية الإسلامية في نظر الدكتور عمارة المرتدين عن الدين بالكلمة دون السيف ـ على حد تعبيره. كتب يقول: «من الذين آمنوا من عاد إلى الكفر بعد الإيمان. لكن، لأنه «سلاحه» في الخروج على الإيمان الديني كان «الكلمة»، وليس «السيف»، فلقد وسعت الوحدة السياسية للأمة هذا اللون من الانشقاق الديني، لأن أصحابه قد حافظوا على جامع الوحدة السياسية لرعية الأمة. فهم قد شقوا جامع الوحدة الدينية مع الجماعة المؤمنة، بعد أن استظلوا بظلاله، لكنهم أبقوا ـ ببقائهم في دائرة الفكر والجدل الديني ـ على رابط وجامع الوحدة السياسية للأمة والرعية»[٢٧٤].

وبعد هذا العرض للآراء المختلفة والجدل حول هذه القضية، أقول إن أساس الخلاف هنا هو مفهوم «الدولة الإسلامية» الذي تصوره الجميع إطاراً لهذه التعددية. ولكننا إذا نظرنا إلى الدولة الوطنية المعاصرة التي نسميها «إسلامية» على أنها دولة يسكنها أغلبية من المسلمين وأنها دولة «مدنية» دستورية ومرجعيتها في قيم ومقاصد الشريعة ـ كما طرحنا ـ فإننا لن نجد

---

(٢٧٣) عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص ٨ ـ ٩.

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

تناقضاً بين تلك الدولة وأن يكون لغير المسلمين أياً كانوا تنظيماتهم الحزبية والسياسية في إطار من التعددية التي يتفق عليها الجميع.

وفي هذه الحالة فالشرط الذي اقترحه الشيخ القرضاوي ألا يعمل أي حزب لحساب جهة خارجية معادية للأمة ولا يطعن في الأديان، هو شرط مقبول ويسري على الجميع على أي حال ـ مسلمين وغير مسلمين. وأما شرطه أن «يعترف الحزب بالإسلام عقيدة وشريعة»، فهو ما لا يلزم في ظل التعددية والتنوع الذي هو من صفات الإسلام الأصيلة وسننه المقررة، والذي هو غير وارد من الناحية العملية الواقعية في الدولة المدنية المعاصرة.

٧ ـ التعددية الحزبية كوسيلة لإقامة «الدولة الإسلامية»

وقد كان إنشاء الأحزاب السياسية بهدف السعي من خلالها إلى إقامة «دولة الإسلام» أو «الدولة الإسلامية» سمة عامة للعمل الإسلامي في العقود الأخيرة. وكان الإسلاميون في السودان قد سبقوا إلى هذا الطريق، وأيدوا نشأة الأحزاب وألفوا مع عدد من الحزبيين «جبهة العمل الإسلامي» منذ سبعينيات القرن الماضي، وقد شارك الدكتور حسن الترابي قبل ذلك ومنذ منتصف الستينيات في البرلمان السوداني، ثم دخل الحكومة السودانية في نهاية السبعينيات، وانضمت الجبهة الإسلامية التي يرأسها في نهاية الثمانينيات إلى ائتلاف حزبي بزعامة الصادق المهدي حيث أصبح الترابي وزيراً للعدل ثم نائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجية، إلى آخر رحلته السياسية الحافلة في سبيل «الدولة الإسلامية»[٢٧٥].

وقبل ذلك دعا الشيخ تقي الدين النبهاني إلى الإيمان بفكرة الحزبية عندما خرج من جماعة الإخوان ونشط في الضفة الغربية والأردن وقام بتأسيس حزب التحرير، وهو الحزب الذي يرفع شعار أن الإسلام ليس هو بناء للمساجد أو نشراً للكتب والتعليم الديني فقط وإنما هو مناهضة الحكومات غير الإسلامية من خلال نشاط الأحزاب الإسلامية[٢٧٦]. ورأى

---

(٢٧٥) «حوار مع الدكتور حسن الترابي،» مجلة قراءات سياسية (مركز دراسات الإسلام والعالم)، السنة ٢، العدد ٢ (١٩٩٢)، ص ٥.

(٢٧٦) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة (القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، ١٩٩٠)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

الحزب أن الكتلة التي تحمل الدعوة إلى الإسلام يجب أن تكون كتلة سياسية، ومن هنا عرّف حزب التحرير نفسه أنه حزب إسلامي يشتغل بالسياسة[٢٧٧].

وكتب الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** عن دور الأحزاب يقول: «إن تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها. . . إن «الدولة الإسلامية» ليست هي «الدولة الدينية» التي عرفت في مجتمعات أخرى، أعني: أنها دولة مدنية تحتكم إلى الشريعة، رئيسها ليس «إماماً معصوماً»، وأعضاؤها ليسوا «كهنة مقدسين» بل هم بشر يصيبون ويخطئون، ويحسنون ويسيئون، ويعدلون ويجورون، ويطيعون ويعصون، وعلى الناس أن يعينوهم إذا أحسنوا وعدلوا، ويقوّموهم إذا أساءوا، ويرفضوا أمرهم إذا أمروا بمعصية، كما قال أبو بكر (رضي الله عنه) في خطابه الأول، بل كما قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٢٧٨].

ولعلي أضيف هنا أن «مدنية الدولة» تعني بالإضافة إلى هذا تعزيز مفهوم «الخدمة المدنية» وهو المستوى من الدولة المعاصرة الذي يتولى تنفيذ السياسات العامة بمنأى عن التيارات السياسية وبهدف تحقيق المصلحة العامة، وأضيف كذلك أن التعددية المنشودة في الدولة المدنية ليست فقط في نظام تعدّد الأحزاب على طريقة بعض البلاد الأوروبية، ولكنه في نظام للدولة تتعدد فيه الثقافات والتجمعات المدنية نفسها.

وقد كتب الأستاذ مشير المصري عن أهمية العمل الحزبي في «غيبة الدولة الإسلامية» يقول: «العمل الإسلامي في غيبة الدولة الإسلامية التي لا تحكم بما أنزل الله، يجب أن يكون هدفه تغييرياً، أي تغيير الواقع بالإسلام، وليس وعظياً يتعايش مع الواقع، ويصبح جزءاً منه؛ والتغيير

(٢٧٧) مفاهيم حزب التحرير، ط ٥ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣)، ص ٦٧.

(٢٧٨) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

الإسلامي للواقع الجاهلي لأفكاره ومعتقداته، لنظمه وتشريعاته، لسلوكه وعاداته، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التنظيم والتنظيم الدقيق. . . التواطؤ الدولي على الإسلام: يفرض بالتالي وحدة المواجهة والتصدي، وإن القوى المعادية للإسلام على اختلاف أسمائها، وأهدافها ووسائلها، أصبحت تجمعها اليوم جبهات وأحزاب وتكتلات على امتداد العالم الإسلامي، ولا يقبل في ميزان الشرع ولا العقل أن يقابل الجهد الجماعي المنظم بجهود فردية، وإنما يقابل الإسلام هذه الأحزاب والمنظمات بمثلها، أو بأقوى منها. . . إن التغيير الإسلامي المنشود، وإعادة الأستاذية للأمة من جديد، وبناء العز المستقبلي، والسعي في طريق الإصلاح التدريجي، لا يمكن أن يكون بجهود فردية مهما امتلكت من قوة في التأثير، وطاقة في العمل؛ لأنها تبقى [جهوداً] مبعثرة»[٢٧٩].

ولم تشذ الحركة الإسلامية السورية في تصوّرها للتعددية عن ذلك، إذ يقول أحد بياناتها: إن من الحقوق الأساسية للمواطنين تأليف الأحزاب السياسية، فليس للثورة الإسلامية في سوريا أي تحفظ على أي حزب لأن ذلك يسقط مسوغات وجودها فهي لا تخشى على الإسلام من منافسة الأحزاب الأخرى[٢٨٠].

وكتب الدكتور حسن الترابي عن دور الأحزاب الإسلامية في مقاومة الاستعمار، فقال: «كان الاستعمار بالغ الأثر عميق المرمى بلاءً أصاب بعض المسلمين في عين الأصالة التي استهدفها فأثار فيهم حذراً بالغاً وتذكراً لأساس الهوية الدينية. ولذلك انبعثت فيهم روح المجاهدة وقامت بينهم حركات تسعى مصابرة إلى استئصال جذوره المتمكنة في أرضهم. . . وكانت تلك الهوجات الجهادية عند مقدم الاستعمار اندفاعات صادقة، لكنها لم تترشد بعلم حقائق المعركة ضد الاستعمار وفقه الحق الذي تبتغيه بعد القتال أو النصر، ولذلك غُلبت واقعاً ولم تخلّف إلا ذكرى ولاء متين الوشائج أسست عليه أحزاب تالية بعضها ظل وفياً لشيء من أصول الدين، وبعضها

(٢٧٩) المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٦١.

(٢٨٠) الحبيب الجنحاني، «أطوار الثورة الإسلامية في سوريا،» ورقة مقدمة إلى ندوة «الصحوة الإسلامية»، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤.

استثمر الولاء وضيّع الوفاء. وفي عاقبة تلك الحركات الجهادية ومن نفسها قامت حركات مجاهدة فكرية للأمة ـ الأفغاني، محمد عبده. . . ـ ونبتت من تلك البذور حركات وأحزاب إسلامية لا تقاتل فقط لإزالة الكفر، ولا تجادل فقط لإحياء الفضل، ولكن تنزل على المجتمع بهدي الإسلام المتكامل، لاسيما بتوبة الحياة العامة إلى الدين بعد أن تفاصلت عنه عهداً طويلاً وعزز الطلاق الفكر والنفوذ الغربي اللاديني، تريد تلك الحركات أن تحقق التوحيد في الدين وترجع لتزكي أخلاق السياسة التقيّة، وتقيم نظام الحكم الرشيد وهدى الحياة العامة باجتهاد جديد»[٢٨١].

ولكن الشيخ يوسف القرضاوي رأى أن تعدد الأحزاب لا بد من أن يستمر حتى بعد قيام «الدولة الإسلامية»، فكتب يقول: «نقول هذا قبل قيام الدولة الإسلامية، ونقوله بعد قيام الدولة الإسلامية، فهي دولة لا تضيق بالخلاف ذرعاً، ولا تحكم بالإعدام على كل الأفكار التي تبنتها جماعات قبلها، لأن الأفكار لا تموت ولا تقبل حكم الإعدام، ما لم تمت هي من نفسها بظهور أفكار أقوى منها»[٢٨٢].

والحق أن هدف قيام «الدولة الإسلامية» المذكور يحتاج إلى تفصيل ورد على سؤال أساس ومهم، ألا وهو: ماذا نعني بالدولة الإسلامية؟ فقد لاحظنا أن مفهوم «الدولة الإسلامية» في الفكر الإسلامي مثقل بالقيم والفرضيات المسبقة، وليس هناك اتفاق بين العشرات من المفكرين الذين تحدثوا عن «الدولة الإسلامية» حول إجابة السؤال: عن أي «دولة» نتحدث حين نقول «دولة إسلامية»؟

هل هي الدولة بالمفهوم القديم الذي يعرّف السلطان أو الحاكم أو الخليفة، ثم لا يعرّف حدوداً مرسومة ولا شعباً محصوراً ولا قيوداً على العيش فيها أو الخروج منها؟ هل يمكن أن نتصور أننا نعيش في دولة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أو دولة من دول خلفائه الراشدين تقوم على البيعة وأهل الحل والعقد والسمع والطاعة للأمير وما إليه؟ وإذا كانت

(٢٨١) الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢٨٢) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٥٤.

هي، فماذا نفعل بالتناقضات الهائلة بين معالم تلك الدولة ومعالم الدولة الوطنية في واقعنا المحلي والدولي؟ أم أن الدولة الإسلامية هي «دولة الشرع» بالمعنى الخلدوني الطوباوي الذي قد يؤمن المرء باستحالة تحققه في الواقع على الرغم من التنظير له على الورق؟ أم نعني بالدولة «الإسلامية» تلك الدولة «الحداثية» التي فيها غالبية أكثر من خمسين في المئة من المسلمين، ويحكمها دستور ولها سيادة وتفرض على مواطنيها وغيرهم قوانين وحدوداً وقيوداً معينة؟ هل هي إذاً دولة كدول أوروبا الآن مثلاً؟ ولكن الأوروبيين الآن يتحدثون عن «ما بعد الدولة»، فهل ينطبق ذلك علينا؟ وماذا عن مساحة السياسات في دور الدولة؟ هل يمكن لهذه المساحة أن تكون «إسلامية»؟ وكيف؟

قلت: الدولة «الإسلامية» المعاصرة ليست بالضرورة الدولة التي تقطنها أغلبية من المسلمين، ولا بالضرورة الدولة التي ينص دستورها على أن الحاكمية لله أو أن دينها الإسلام، ولا بالضرورة الدولة التي يرأسها شخص تتوفر فيه مقاييس التقوى والصلاح في الإسلام، ولا بالضرورة الدولة التي تطبق فيها الحدود أي العقوبات الشرعية على جرائم معينة، ولا بالضرورة الدولة التي تكون للفقهاء فيها السلطة العليا، ولا التي بالضرورة تقوم فيها الدولة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المسائل الفردية في المجال العام ـ على الرغم من أن كل ما سبق ذكره له وجاهة وله تعلق بشكل أو آخر بما يمكن أن نطلق عليه «الدولة الإسلامية» في واقعنا المعاصر. ولكن الدولة الإسلامية هي بالضرورة اللازمة: الدولة التي تسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها وأهدافها ومبادئها في دنيا الناس، وهذا ما يمكن أن تحققه الدولة المدنية التي تحقق التعددية بالمعنى الشامل.

٨ ـ التعددية السياسية في التراث والواقع الغربي

دراسة تطور مفهوم التعددية في التراث الغربي منذ الإغريق إلى الواقع المعاصر مفيدة في فهم جذور هذا النظام السياسي الاجتماعية. والدرس الرئيس من تجربة الغرب هو أن التعددية ليست نظاماً لتداول السلطة بين أحزاب سياسية فقط وإنما هي نظام اجتماعي وثقافي هو السند الأساس لاستقرار نظام تعددية الأحزاب السياسية.

وقد بدأت ديمقراطية أثينا القديمة غير حزبية، فكانت ديمقراطية مباشرة حيث يملك المواطنون حق التصويت على القوانين بأنفسهم بدلاً من انتخاب ممثّلين عنهم، وما زالت بعض الديمقراطيات المعاصرة على النهج نفسه في بلاد ذات المساحة الجغرافية الصغيرة.

ثم من الناحية التاريخية ومع التوسع في الحقوق الدستورية العامة أو ظهور الديمقراطية الانتخابية، بدأت القوى الاجتماعية في المنافسة على السلطة ومن هنا بدأ ما يسمى «الأحزاب السياسية» في الظهور. فعلى سبيل المثال، كان في إنكلترا جماعتان سياسيتان في البرلمان، وقد كانتا بمنزلة جمعية لأعضاء البرلمان واللوردات في القرن الثامن عشر، وقد أُطلق على أصدقاء الملك اسم «التوري» وعلى المعارضين اسم «الويغ»، ثم في أواخر القرن التاسع عشر عندما بدأ التوسع في حق الانتخاب الدستوري ليشمل جميع الرجال البالغين، اضطرت هاتان الجماعتان إلى تنظيم صفوفها خارج البرلمان ليصبح أعضاء التوري هم حزب المحافظين ويندمج الويغ مع جماعات برلمانية أخرى ليصبح حزب العمال.

وعلى النسق نفسه، اختلف جورج واشنطن ومساعدوه (توماس جيفرسون، وألكسندر هاميلتون، وجون أدامز وغيرهم) حول الحكومة وانقسموا إلى حزبين (الديمقراطيين والجمهوريين)، فالبداية الطبيعية الأمريكية لم تكن «حزبية» وإنما تطور العمل السياسي من اللاحزبية إلى الحزبية.

وقد دأب المؤرخون على تفسير الوثيقة الأمريكية الفدرالية العاشرة كدليل على أن الآباء المؤسسين للولايات المتحدة أرادوا أن يكون نظام الحكم غير حزبي أصلاً. وقد عرف جيمس ماديسون الحزب بأنه «عدد من المواطنين سواء قلة أو أغلبية من مجموع المواطنين، يتحدون ليحركهم دافع مشترك أو مصلحة مشتركة، مضادة لحقوق باقي المواطنين أو للمصالح الجمعية للمجتمع». ولأن الأحزاب السياسية لديها مصالح قد تكون «متضادة» مع حقوق المواطنين والمصلحة العامة للأمة، فإن عدداً من الآباء المؤسسين فضلوا نظام الحكم غير الحزبي.

وكانت إدارة جورج واشنطن وبعض الدورات الأولى للكونغرس غير حزبية، واندمجت الأحزاب الأولى لحكومة الولايات المتحدة مع حزبي

الفدرالية والديمقراطية الجمهورية. وكانت الحقبة التي شهدت انهيار الحزب الفدرالي، ليقف الحزب الجمهوري الديمقراطي بمفرده كفصيل سياسي، هي الحقبة الوحيدة التي شهدت فيها الولايات المتحدة نظام الحزب الواحد كما نعرفه في التجارب العربية.

وكانت العصبة غير الحزبية حركة سياسية اشتراكية فاعلة في تاريخ الولايات المتحدة خاصة في منطقة الغرب الأوسط العليا خلال العقد الثاني من القرن العشرين، وأسهمت في تكوين أيديولوجية الحزب التقدمي الأسبق في كندا.

وفي الانتخابات غير الحزبية، كان كل مرشح لمنصب سياسي يعتمد على رصيده الشخصي لا على ميزات حزب سياسي، ولا يظهر أي ارتباط سياسي إن وجد إلى جانب المرشح لدعمه. وعادة ما كان يتم اختيار الفائز من جولة ثانية للانتخابات يتنافس فيها مرشحَين حازا على أعلى الأصوات في الجولة الأولى.

ويختلف النظام اللاحزبي عن نظام الحزب الواحد في أن الفصيل الحاكم في نظام الحزب الواحد يعرف نفسه كحزب، توفر فيه العضوية ميزات لا تتاح لغير الأعضاء. وتتطلب حكومة الحزب الواحد من مسؤولي الحكومة أن يكونوا أعضاء في الحزب مما يبرز هيكلاً هرمياً حزبياً معقداً كمؤسسة أساسية للحكم، وتفرض على المواطنين القبول بأيديولوجية الحزب، وربما تفرض سيطرتها على الحكم من خلال نزع الصفة القانونية عن جميع الأحزاب الأخرى كما فعل «حزب البعث العربي» مثلاً. أما أعضاء الحكومة اللاحزبية فلا يتشاركون في أيديولوجيات (بينما توجد الأيديولوجيات في مؤسسات المجتمع المدني مثلاً).

وفي عدد من الدول، يكون رئيس الدولة شخصية غير حزبية حتى وإن تم اختيار رئيس الوزراء والبرلمان على أساس انتخابات حزبية. ويتوقع من رؤساء الدول أن يظلوا على الحياد فيما يتعلق بالسياسات الحزبية.

وهناك نوعان أساسيان من الحكم اللاحزبي ـ الواقعي والتشريعي. وأنظمة الحكم الواقعية غير الحزبية هي في حقيقتها أنظمة لا تمنع فيها القوانين تشكيل الأحزاب السياسية، لكن لا توجد أحزاب على أرض

الواقع. ومعظم أنظمة الحكم الواقعية اللاحزبية تمثل دولاً فيها عدد قليل من الناس كما هو الحال في نيوي وتوفالو وبالاو. وعلى الجانب الآخر، هناك الحكومات التي تحظر الأحزاب السياسية وليس لديها انتخابات وهي أنظمة لا حزبية من الناحية التشريعية، مثل دول الخليج. وتحظى الهيئة التشريعية في حكومات هذه الدول بصفة استشارية (فليس لها حق التعليق على القوانين المقدمة من الفرع التنفيذي، لكنها غير قادرة أيضاً على وضع قوانين لنفسها)، لكن يتم انتخابها جزئياً أو كلياً بواسطة المواطنين.

ولكن من الممكن أن تتطور الفصائل والمؤسسات المجتمعية الموجودة ضمن أنظمة الحكم غير الحزبية لتصبح أحزاباً سياسية إلا إذا كانت هناك ثمة قيود قانونية على الأحزاب السياسية. وفي الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً لم يوجد في البداية أحزاب سياسية ممنوحة حق الاقتراع لكنها تطورت بعد الاستقلال ولم يمنعها القانون.

وقد حاز أنصار «التعددية» على مكانة بارزة في الدراسات السياسية الأمريكية في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وقد بدأت عندهم بمعنى تعددية أصحاب المصالح وليس بالضرورة تعددية الأحزاب، كما ذكرنا من قبل. وقد تطور التعدديون من خلال خطين فكريين: تراث ماديسون في النظرية الديمقراطية الأمريكية، والمبدأ النفعي لحتمية السعي التنافسي وراء تحقيق المصالح[٢٨٣]. وظهرت أولى الحجج التي اعتمدت عليها التعددية على يد جيمس ماديسون في الوثيقة العاشرة من الوثائق الفدرالية، وذلك حين خشي ماديسون أن تؤدي الحزبية إلى صراع داخلي في الجمهورية الأمريكية وخصص بحثه في التساؤل عن أفضل الطرق التي يمكن من خلالها تجنب هذا الصراع.

وافترض ماديسون أنه حتى يمكن تجنب الشقاق الحزبي، فمن الأفضل أن يُسمح لعدد من الأحزاب المتنافسة أن تمنع هيمنة أحد الأطراف على النظام السياسي، ويعتمد هذا بشكل ما على سلسلة من التدخلات للحد من سلطات الجماعات المختلفة لتجنب الهيمنة المؤسسية وضمان التنافس.

---

(٢٨٣) Held, *Models of Democracy*, p. 159.

ومن بين أهم المنظرين من أنصار التعددية روبرت دال الذي ألف كتاباً في أصول العمل التعددي بعنوان: من يحكم؟ احتج فيه لضرورة تطوير التعددية إلى تعددية حزبية من أجل التداول السلمي للسلطة والاستقرار الاجتماعي داخل الدولة وهو رأي الإصلاحيين الإسلاميين نفسه كما سبق البيان. وعلى الرغم من أن روبرت دال قد سلّم بوجهة النظر التي ترى أن الاقتصاد معنيّ بالأفراد الساعين إلى تعزيز مصالحهم الشخصية إلى أقصى حد ممكن، إلا إنه اختلف مع التعدديين في أن السياسة معنية بمجموعة من الأفراد الساعين إلى تعزيز «المصالح العامة» وليس «المصالح الخاصة»[(٢٨٤)].

رأى التعدديون أن وجود مصالح متنوعة ومتعارضة هو أساس التوازن السياسي وأمر لا بد منه للأفراد من أجل تحقيق أهدافهم، وأن تعدد الأحزاب يؤدي إلى حالة من المنافسة المفتوحة للدعم الانتخابي ضمن قطاع كبير من المواطنين البالغين، ويضمن وجود منافسة بين مصالح الجماعات والعدالة النسبية. ويؤكد أنصار التعددية شروط الحقوق المدنية كحرية التعبير والتنظيم ووجود نظام انتخابي بحزبين على الأقل. وعلى الجانب الآخر، ردّ أنصار التعددية على من يقول إن المشاركين في هذه العملية يمثلون قطاعاً صغيراً من الناس، وأن الجمهور العريض يؤدي دور المتفرج، بأنه ليس هذا بالضرورة أمراً مذموماً لأن عدم المشاركة قد يعكس رضى الناس بالمجريات السياسية وكذلك أن المشكلات السياسية قد تتطلب تخصصاً وفهماً مستمرين وتمرساً لا يتوافر غالباً لدى عموم المواطنين.

وهناك عدد من الميزات لنظام التعددية الحزبية، منها توفير الأحزاب السياسية كثيراً من الموارد والتمويل للمرشحين الفقراء لمواجهة المرشحين الأغنياء، وهو ما يوفر فرص متكافئة في حقل التنافس، ومنها أن نتيجة الانتخابات تعكس الاتجاهات العامة لرغبة المواطنين، ومنها أن الناخبين يجدون عملية الاقتراع على أساس حزبي أسهل في اتخاذ القرار من الانتخاب ما بين عدد لا يحصى من المرشحين.

---

(٢٨٤) Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956), p. 133.

سادساً: نحو تعددية شاملة: تمكين «الأحزاب المدنية»

الآراء كلها التي عُرضت في هذا البحث إلى الآن سواء التي اتفقنا معها أو اختلفنا افترضت تعريفاً معيناً للعمل «السياسي»، ألا وهو التعريف الذي يماهي بين «السياسي» و«الحكومي» بشكل أو بآخر ـ إما بأن يكون «السياسي» متعلقاً بإجراءات أو سياسات حكومية، أو أن يكون النشاط الحزبي السياسي مستهدفاً لتداول السلطة في الدولة أو حتى من النشاط العلمي أو المدني المتعلّق بهذا التداول للسلطة ديمقراطياً أو غير ذلك من المعاني التي تتعلق كلها بالحكومة والحكم.

وإذا كان احتكار السلع أو المال من المنكرات التي نص عليها الكتاب العزيز: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧] ووردت في حديث الرسول (ﷺ): «المحتكر خاطئ» فإن احتكار السلطة في أي مجتمع في يد «أصحاب الدولة» هو في رأيي منكر مثله بل أشد منه. ذلك أن مآلات الواقع تعلمنا أن احتكار السلطة يفوت مقاصد السياسة الشرعية ومصالح الأمة التي عُرضت في الباب الأول، من عدل ومساواة وشورى وحفظ المصالح العامة والخاصة.

واحتكار السلطة كذلك يتعارض شرعاً مع السنن الإلهية التي لا يصح للنظام الإسلامي العام أن يتناقض معها، وهي سنن التنوع والتداول والتوازن بين السلطات المختلفة والمسؤوليات التي خولها الشرع الحنيف للمكلّفين. وإذا كانت «السلطة بالمسؤولية» كما هو معروف في قواعد الشرع فقد رأى كثيرون من علماء السياسة ومفكريها في الشرق والغرب أنه لا بد لكل صاحب مسؤولية عامة تؤثر في حياة الناس ويقوم بها عليهم بما يصلحهم أن يكون جزءاً من السلطة أي من تعريف «السياسي»، بل وأن يكون له بعض السلطات التنفيذية بل والتشريعية خارج النظام السياسي الحكومي أو البرلماني.

ونرى وجاهة شديدة بل وضرورة للآراء التي تعيد صياغة مفهوم «السياسي» خاصة في ظل «الربيع العربي» (ولو كان بين هلالين إلى الآن)، والذي أثبتت القوى المدنية الشعبية فيه أن لها السلطة الأولى واليد العليا والكلمة الأخيرة ـ إذا تحركت ـ بغض النظر عن عدم امتلاكها وسائل

«العنف» وبغض النظر كذلك عن الأحزاب السياسية التي تسعى للسلطة الحكومية ولو كان سعياً مشروعاً. وبهذه الصياغة يسهم التعريف السياسي في تمكين الأمة ـ وهي الأصل ـ ومنحها السلطات اللازمة أفراداً ومؤسسات حتى تقوم بمسؤوليتها شهيدة على الناس وسلطة أعلى من سلطة موكليها في الحكم على أي حال قولاً وتطبيقاً.

وقد شهد القرن الماضي في الشرق والغرب ولادة النقد الجذري الحداثي ـ أو بالأحرى مابعد الحداثي ـ كما مر، وكان من أهم ما طال ذلك النقد هو مفهوم «السياسي». تمثل ذلك في الغرب بقوة في تحليل هايدغر للعلاقة بين السلطة والمعرفة[٢٨٥]، وتعريف فوكو للسياسي ـ والذي أشرنا إليه ـ أنه النشاط المؤسسي العقلاني سواءً من الدولة أو في الشارع[٢٨٦]، وأثرت تلك الأفكار في الفكر الإسلامي عند علماء السياسة ومفكريها الذين نادوا بإعادة تعريف «السياسي» وصياغته بغرض التخفيف من غلواء الاحتكار للسلطة التي تشبثت به الحكومات في العالم العربي والإسلامي طيلة القرن الماضي[٢٨٧].

فمثلاً: كتب أخونا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في معرض حديثه عن تفعيل مقاصد الشريعة في النظرية السياسية ـ كتب في سياق ما سمّاه «إعادة تعريف السياسي» يقول:

> «إن علم «تحنيط الأفكار» لن يُجدي أو يفيد في هذا المقام؛ لأن هذا التصور ليس في النهاية إلا تكريساً لثقافة القبور أو الحفريات، وإن عالم الأفكار وكل ما يتعلق به من عمليات يحتاج منا إلى البصر بكل الفاعليات. إن إحياء عالم الأفكار ـ وهي في حالة الحركة لا السكون ـ يفرض تفاعلات هائلة، يجب ألا نقفز عليها أو نتغاضى عنها، فإن قوانين الحركة والتغير والنماء والتكاثر غير قوانين الجمود والسكون والانقطاع. إن سلفنا الصالح تفهموا

---

(٢٨٥) Martin Heidegger, *Identity and Difference*, translated by Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969).

(٢٨٦) Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Vintage, 1980).

(٢٨٧) مثلاً: طارق البشري وسيف الدين عبد الفتاح وهبة رؤوف وراشد الغنوشي وحسن الترابي وغيرهم.

معاني الصبغة، فصبغت أصولهم وأعمالهم جميعاً، وعرفوا الشريعة كالجملة الواحدة، وتيقنوا أن رؤى التأسيس لا بد من أن تفرض فعلاً وأشكالاً وتجليات لهذا التأسيس، تحرك أصول الوعي كما تدفع إلى مقدمات السعي، والسعي متنوع الحركات والمجالات، ومن أهم دوائره على الإطلاق، الحياة البحثية والعلمية»[٢٨٨].

ثم كتب يقول: «إن ما نحن فيه وبصدده وما يترتب على كل ما سبق يتطلب منا كما قدّمنا «إعادة تعريف السياسي» مرة أخرى، وجزء لا يتجزّأ من تعريف «السياسي» هو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والمواقف التي تؤصل معنى «القيام على الأمر بما يصلحه»، في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح والمصلحة والصلاحية يحرك كل هذه المعاني المتميزة: من زيادة في المبنى التي جلبت إضافة في المعنى، واتحدت ـ كلها ـ في جذر واحد لا تغادر معانيه الأساسية ولا تحيد عنها، إن ترجمة هذه الصبغة التوحيدية إلى صيغة ونموذج، إلى صياغات تشمل عناصر تفعيل وتشغيل، لا تنفصل عما نحن فيه: «دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي». ويمثل النموذج المقاصدي واحداً من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا المقام»[٢٨٩]. ومن هنا تبرز أهمية المعالجة المقاصدية و«النموذج المقاصدي» ـ على حد تعبير الدكتور سيف الدين ـ للمصطلح السياسي.

وانتقد المستشار طارق البشري على المسلمين الجمود على الأشكال التاريخية للتعددية عند غير المسلمين، ورأى بحق أن التعددية الإسلامية المنشودة لا بد من أن تستند إلى تاريخ المسلمين لا إلى تاريخ غيرهم، فكتب يقول:

«مع الربع الأخير للقرن التاسع عشر، بدأنا نشاهد نوعاً من التعدد يفيد «الصالح الأجنبي»... التعددية السياسية لا تجد سنادها فقط في مسألة سياسية تنقسم القوى حولها، ولكن سنادها الآخر المكين يتأتى من شيوع التعدد في المؤسسات الاجتماعية،

---

(٢٨٨) سيف الدين عبد الفتاح، **مقاصد الشريعة: دراسات نظرية وتطبيقات عملية**، تحرير محمد سليم العوا (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦).

(٢٨٩) المصدر نفسه.

بالمعنى الواسع الشامل للمؤسسات الاجتماعية التي تتبنّى أسساً متعددة ومتداخلة وترتبط بالتكوين الفكري والسلوكي السائد في المجتمع، والقادر على تحقيق وحدة انتماء متماسك بين الأفراد داخل كل جماعة. والضامن لذلك أن تبنى الصياغات التعددية الحديثة على ترابط مع الصياغات التقليدية، وليس على حسابها، وليس على أنقاضها»[٢٩٠].

ثم نبّه المستشار البشري على عدم دقة المقارنات «الجزئية» لنظم تعددية إسلامية بأخرى غربية، من دون اعتبار للنسق العام وللمعنى الوظيفي لهذه النظم الجزئية، فكتب يقول: «وجه المشكل يتأتى من أننا نطرح سؤالاً يقارن جزئيات بجزئيات، ونحن إذ نفعل ذلك، قد لا نتنبه إلى المغايرة الحادثة بين النسق الكلي الذي يدور فيه كل من طرفي المقارنة. فنظام «تعدد الأحزاب»، هو نظام جزئي مرتبط بالتكوين الكلي الذي تقوم به الدولة في النظام الغربي الحديث»[٢٩١].

وبالتالي فينتقد المستشار البشري استيراد الأنظمة الغربية الحزبية من دون رعاية ما سماه «التعددية التقليدية» التي عرفها النظام الإسلامي، والتي كانت تشمل تكتل المصريين مثلاً في طوائف وهيئات لها كيانها، وبقدر من الحرية والحكم الذاتي كانوا يتمتعون به في تدبير أمورهم وتنسيق علاقتهم بالحاكم. ثم قال: «إنه لو قامت النظم الجديدة على رعاية التكتلات الطائفية، وذلك القدر من الحرية والحكم الذاتي الذي كانت الطوائف تتمتع به، ولو أفسح التنظيم الجديد لهذه الطوائف والهيئات، لكان من ذلك أساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية والشورية، بحيث لا يكون مستمداً من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعاً من كيان الشعب وتطوّره التاريخي، على نحو ما عرفته النظم الأوروبية في تطورها»[٢٩٢].

وانتقدت أختنا الدكتورة هبة رؤوف عزت النظرة التجزيئية للتعددية التي

(٢٩٠) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٦٩.
(٢٩١) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

اقتصرت على التعددية الحزبية عند كل المفكرين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم بين مؤيد ورافض، فكتبت تقول:

«إن كلا الفريقين، رغم الخلاف، قد ارتضى الحزبية أرضية للجدل ولم يحاول أحد الطرفين نقل الجدل أو الخلاف إلى مساحة جديدة ووحدات اجتماعية وأشكال إدارية أخرى للتعامل مع التعدد والاختلاف السياسي والاجتماعي، فكأن الطرفين قد ارتضيا السؤال رغم اختلاف الإجابة ولم يحاولا طرح أسئلة جديدة، فتمسك الأول بشكل من أشكال التعددية أو الممارسة الديمقراطية في الغرب، ورفض نقل أي تجارب في الإدارة السياسية من الغرب»[٢٩٣].

ويلفت الشيخ راشد الغنوشي النظر إلى الأشكال التعددية الاجتماعية والسياسية التي عرفها المسلمون في تاريخهم، فكتب يقول: «عرف المجتمع الإسلامي الجماعات المهنية (النقابية) أيضاً المسماة «الأصناف» منذ القرن السابع الهجري. فكان كل أهل صنعة تتكون منهم جماعة مهنية تحت قيادة شيخ من المبرزين في الصنعة يختارونه ليراقب جودة الصنعة ويدافع عن حقوق الصناع والمتعلمين ويفض الخلافات التي تنشأ بين الحرفاء وأصحاب الصنعة والمعلمين... أما الجماعات السياسية فقد كان ظاهرة معروفة في المجتمعات الإسلامية. ذلك أنه في إطار الثقافة الإسلامية التي لم يتمايز فيها الديني من السياسي نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية في الغالب بدوافع وأهداف وأبعاد سياسية، حتى أنه يمكن اعتبارها برامج ومشروعات للحكم تشترك في الانطلاق من الإسلام أرضيةً لها وتختلف باختلاف مناهجها الاجتماعية ومطالب مجتمعاتها ومستوياتها المعرفية»[٢٩٤].

وإشراك المؤسسات الاجتماعية في تعريف «السياسي» يخرج بالتعددية السياسية عن تعددية «النخبة» أو الصفوة من أصحاب المصالح، ويوسّع دائرة

---

(٢٩٣) هبة رؤوف عزت، «حول منهج النظر في التعدد والحرية،» مجلة رؤى، العدد ١٤ (شتاء ٢٠٠٢)، ص ١١.

(٢٩٤) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٥٠.

الشورى في إتاحة الفرصة للمجتمع المدني في الاشتراك في الشأن العام ليس على سبيل المنافسة السياسية على الحكومة ولكن على سبيل الرقابة من جانب والمشاركة في تحقيق المصلحة العامة من جانب. والسنن الإلهية التي تحدثنا عنها في هذا البحث في سياقات مختلفة تقتضي تحقيق وحدة الأمة من خلال التوازن بين ازدواجيات تشكيلاتها ومؤسساتها بين الحكومي والمدني، والعام والمهني، والحضري والبدوي، والرجالي والنسائي، والمسلم وغير المسلم، إلى آخره. والتشكيلات والمؤسسات الاجتماعية لا تقتصر على طبقة علمية أو اجتماعية أو اقتصادية معينة.

ولكن تهميش الأحزاب المدنية ـ بل والأحزاب السياسية إن وجدت أصلاً ـ في النظم الاستبدادية في بلاد المسلمين قد أدى إلى إعاقة المشاركة والرقابة المنشودة، وأسهم في غياب التوافق المجتمعي والسلام الاجتماعي.

ولا بد كذلك للأحزاب الحكومية ـ أي التي تتنافس على الحكم في الدولة ـ من أن يقتصر دورها على الإدارة العليا للبلاد في مسائل الدفاع والأمن والنظام العام، أي تقترب الدولة من ما يسمى «الدولة الصغيرة» بتعبير أهل العلوم السياسية. وهذا يفتح الباب للتشكيلات والمؤسسات الاجتماعية في النمو والتطور واستيعاب مساحات أوسع فأوسع من العمل العام دون كلفة العمل الانتخابي الذي قد يدفع الأحزاب الحكومية إلى التنازل عن بعض المبادئ لإرضاء جمهور الناخبين أو تكوين كتل المصالح المادية الضيقة، كما مر في مناقشة عيوب النظام التعددي. وهذا النظام التعددي الشامل يحمّل الأمة المسؤولية في النهوض والتطور وهو الأصل، ويخفف من تمركز المسؤوليات ـ والسلطات ـ في يد الدولة، ويسمح بالتنوع المدني إلى أقصى حد.

وخطت أختنا الدكتورة هبة رؤوف عزت خطوة أبعد حين كتبت عن أهمية «النقابة المهنية» كوحدة سمّتها «سياسية» وليست فقط «اجتماعية» في النظام الإسلامي، وهو من ضمن إسهاماتها المتنوعة في «إعادة تعريف السياسي» بل وإعادة تعريف عدد من المصطلحات السياسية التأسيسية ضمن مشروعها الرائد الذي أطلقت عليه «الفقه الاستراتيجي»[٢٩٥] ـ كتبت تقول:

---

(٢٩٥) لم أعثر في ما قرأت مما كتبته الدكتورة هبة رؤوف عزت على تفصيل لهذا المشروع =

«ويلاحظ في هذا السياق للشورى أهمية النقابة كوحدة سياسية في النظام الإسلامي، وإذا كانت قد اقترنت في الاستخدام القرآني أو في استخدام علماء السياسية الشرعية بالنَسَب (النقابة على الأنساب)؛ فإن ذلك مرده إلى تأسس الجماعة في هذا الطور التاريخي على القبيلة، واعتبارها الوحدة السياسية المحورية. أمّا وقد تطورت المجتمعات الإسلامية في بلدان إسلامية عديدة، وأصبح أساس التمايز الاجتماعي هو العمل الاقتصادي بالمفهوم الإسلامي والتخصص العلمي أو المهني، فإن النقابة لا تصبح قرينة النسب لقبيلة؛ بل ترتبط بالجماعات المهنية المختلفة لتصبح إحدى قنوات الشورى في المسائل المذكورة.

وفي هذا الصدد يلاحظ قيام النقابة بالمعنى الذي أوضحناه بدورين: دور الضبط الاجتماعي باعتبارها إطاراً مؤسسياً يحكم حركة العاملين في مجال ما، ودور المشاركة في العملية الشورية فيما يخص مصلحة الجماعة في أمور فنية أو مصلحة أهل «النقابة» في أمورها المهنية والاجتماعية؛ وهو ما يرشح النقابة في نظرنا لأن تكون وحدة أساسية في بنيان النظام السياسي الإسلامي»[٢٩٦].

ثم انتقدت الدكتورة هبة النظريات الإسلامية في السياسة الشرعية لعدم إعطاء الوزن اللازم لهذه الوحدة المهمة في النظام السياسي الإسلامي. كتبت تقول:

«ومما يلفت نظر الباحث أن «النقابة» كوحدة سياسية لم تستوقف الدارسين في النظرية السياسية الإسلامية كثيراً، ويعود ذلك لأمرين:

الأول ـ أن النقابات في المجتمع الغربي تلعب دوراً محدداً لتمثيل المصالح، وتصنف في درجة أدنى من الأحزاب السياسية في مجال التحليل السياسي، ناهيك عن خضوعها السلبي للدولة؛ وهو ما صرف عنها أنظار الباحثين.

= ولكنني وجدت لها عدداً من المحاضرات المسجلة في هذا الموضوع، وسمعت أنها ستصدر سلسلة في هذا الموضوع واستبشرت خيراً بهذا. على أي حال فليراجع القارئ الكريم موقع بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية: <http://how-foundation.org>.

(٢٩٦) عزت، «حول منهج النظر في التعدد والحرية،» ص ١٣.

والثاني: أنه في التراث الفكري الإسلامي اعتبرت النقابة أداة للضبط الاجتماعي فحسب، وصنفت تحت مبدأ الحسبة عند الحديث عن «الأصناف» أي أصحاب المهن والحرف. وتم تناولها في كتب الحسبة، وليس في كتب السياسة الشرعية؛ لذا تم تجاهلها في الجدل الدائر، والتصور الشائع عن مقومات النظام السياسي الإسلامي، في حين تم التركيز على مؤسسات كالخلافة والوزارة والقضاء والإفتاء.. بل والشرطة»[٢٩٧].

ولكن الواقع أن هذه الدعوة ليست على قدر من الانتشار في الفكر السياسي الإسلامي كالانتشار الذي حققته في الفكر السياسي الغربي؛ إذ احتدم هناك الصراع - في العقدين الأخيرين - بين علماء السياسة الغربيين حول قضية «توسيع مفهوم السياسي» بين المنظرين للأحزاب التي تسعى للسلطة وتتداولها في نطاق الديمقراطية الضيق مع غيرها من الأحزاب - أو مع حزب آخر واحد فقط في الحالة الأمريكية -، وبين المنظرين من أصحاب الاهتمام بالمجتمع المدني نظرية وتفعيلاً لا في الواقع السياسي فحسب بل وفي النظرية السياسية نفسها.

فقضية السياسة الديمقراطية عند صامويل هانتنغتون - مثلاً - تتعلق باختيار صنّاع القرار عن طريق الانتخاب الحر والنزيه ليس إلا، والذي يحدث على فترات منتظمة تسمح للمرشحين والناخبين بالترشح والتصويت بحرية[٢٩٨]. وتعريف دال للديمقراطية يدور مع اختيارات المواطنين المتغيرة عن طريق التنافس السياسي على السلطة واشتراك أكبر عدد من الناخبين في الانتخابات[٢٩٩]، وهذا التصور الانتخابي الضيق للسياسة في صورتها الديمقراطية المعاصرة يُسيطر على كل الخطاب والتنظير السياسي - سواء في الغرب أو الشرق أو العالم الإسلامي - كما رأينا في الباب السابق.

ولكن كثيرين من علماء السياسة في الغرب يختلفون مع طرح هانتنغتون وأمثاله، ويطرحون أفكاراً قريبة مما طرحه المفكرون الإسلاميون الذين ذكرناهم. تقول ديان سنغرمان - مثلاً - أن النظر إلى النشاط الذي لا يبدو

---

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩٨) Samuel P. Huntington, "Democracy's Third Wave," *Journal of Democracy*, vol. 2 (1991), p. 7.

(٢٩٩) Dahl, *A Preface to Democratic Theory*.

عليه أنه «سياسي» في نشاط «الشبكات الاجتماعية» ـ خاصة في مصر ـ يعيد ترتيب توزيع السلع والخدمات كلها على الشعب وهو بهذا نشاط سياسي بامتياز(٣٠٠)، ثم تقول: «الشبكات الاجتماعية هي عرق الحياة السياسية النابض للمجتمع المصري؛ إذ تسمح للأفراد والمجموعات بالتعاون فيما بينهم لتحقيق أهداف مجتمعية(٣٠١). وكتبت ديان سنغرمان بإسهاب عن إعادة تعريف السياسي في الحالة المصرية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وأهمية ذلك في التحول السياسي.

ولا تستثني الفيلسوفة السياسية المعاصرة حنة أرندت أي فعل خاص أو عام من السياسة إلا «الحب»، لأنه ـ كما كتبت ـ عاطفة غير دنيوية وبالتالي لا تدخل في الصراع على السلطة(٣٠٢)، وهو ما أثار حفيظة كثيرين من فلاسفة السياسة عليها نظراً إلى اتهامها بتوسيع دائرة الخاص على حساب العام ـ وهو ما يخرق الثوابت عند كثير من علماء السياسة الغربيين. ولكن نقد أرندت تمحور السياسة حول الدولة كان مؤثراً وعاملاً إضافياً في تطوير مفهوم السياسي في الفكر السياسي الغربي إضافةً إلى أفكار الفلاسفة من أمثال فوكو وهايدغر.

وأما الذين كتبوا من الغربيين تحديداً عن الأحزاب والهيئات المدنية الإسلامية، فقد أخرجها جلّهم من «السياسي» بل ومن «المدني» نفسه، بدءاً من صامويل هانتنغتون ـ مرة أخرى ـ حين تحدث عن حدود الشرق الأوسط الدامية ـ على حدّ تعبيره ـ وانتهاءً ببرنارد لويس، وإيلي خدوري، وألبرت حوراني، ومهران كمرافا، وغيرهم من منظري «المحافظين الجدد» والذين رأوا ـ كما كتب كمرافا أن «الإسلام يمثّل عقبة كأداء في طريق الديمقراطية ـ ثقافياً واجتماعياً»(٣٠٣).

---

(٣٠٠) Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995; [Cairo]: American University in Cairo Press, 1997 (Egyptian ed.)), p. 133.

(٣٠١) المصدر نفسه.

(٣٠٢) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), pp. 214-242.

(٣٠٣) Mehran Kamrava and Frank O. Mora, "Civil Society and Democratisation in Comparative Perspective: Latin. America and the Middle East," *Third World Quarterly*, vol. 19, no. 5 (1998), pp. 893-915.

ولكن هذا التعريف الضيق والمغرض للسياسة، والذي يخرج منها المؤسسات الاجتماعية والثقافية والدينية ـ خاصةً الإسلامية منها ـ لا يتفق معه الكثيرون من منظري السياسة من المسلمين ومن الغربيين أيضاً. فبالإضافة إلى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح والدكتورة هبة رؤوف ـ كما ذُكر ـ يلفت المستشار طارق البشري النظر إلى أن «المؤسسات الاجتماعية» ينبغي لها أن تصبح جزءاً مما سماه «التعددية السياسية». كتب يقول:

«التعددية السياسية لا تجد سنادها فقط في مسألة سياسية تنقسم القوى حولها، ولكن سنادها الآخر المكين يتأتى من شيوع التعدد في المؤسسات الاجتماعية، بالمعنى الواسع الشامل للمؤسسات الاجتماعية التي تتبنى أسساً متعددة ومتداخلة وترتبط بالتكوين الفكري والسلوكي السائد في المجتمع والقادر على تحقيق وحدة انتماء متماسك بين الأفراد داخل كل جماعة. والضامن لذلك أن تبني الصياغات التعددية الحديثة على ترابط مع الصياغات التقليدية، وليس على حسابها، وليس على أنقاضها»[٣٠٤].

وللدكتورة هبة رؤوف عزت كذلك ريادة في نقد تقديم «الدولة» في التصور السياسي الإسلامي المعاصر على ما سواها من الاعتبارات. كتبت تقول:

«لقد اتهم الإسلاميون بأنهم يقدمون الأخلاق على التنظير السياسي للمصالح، والحق أن الخطاب السياسي لا يقدم الأخلاق على المستوى السياسي بل يقدم الدولة، ويقرن بين الشريعة والنظام القانوني منذ كتابات الشيخ رشيد رضا، مروراً بالشهيد عبد القادر عودة ثم انتهاءً بكتابات د. محمد سليم العوا. في حين يغيب بعد الأخلاق المدنية تماماً كسياق لازم وأساس ركين من أسس الشريعة الإسلامية، فضلاً عن الخلط بين الأخلاق الاجتماعية وحدود توظيفها في المساحات المدنية، وخلط الخاص بالعام التي يبرز جلياً في جدل المرأة والسياسة. الخلاصة أن

(٣٠٤) البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ص ٨١.

الإشكال النظري والعملي في التعامل مع فكرة علاقة الدين بالدولة في حاجة لإعادة تأسيس وتخصص دقيق واجتهاد جماعي ومراجعة شاملة وتحديث للقضايا ومناقشة للتفاصيل وتمييز للمستويات ودراسة عميقة للتجارب والخبرات والخروج من أسر التعميمات. ويوم يخرج الجسد من مجال العقيدة لمجال السياسة، ويدرك الناس أن الأمة هي الغائب الأوحد عن الساحة وأن التغيير يبدأ منها، في مسارها اليومي، وفعلها الاختياري الفردي والجماعي، ربما سيقل الخوف والرعب من أسطورة العلماني، وتدرك أطراف كثيرة أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين. فقط علينا أن نتذكر الوحي ونقرأ التاريخ: في البدء كانت الأمة، وليس الدولة»[٣٠٥].

وقد أدخل عدد من علماء السياسة في الجامعات الغربية في «السياسي» ـ في سياق الجدل الغربي حول «إعادة تعريف السياسي» ـ ما صنفوه تحت «منظمات مجتمع مدني إسلامية»، وطالبوا دوائر الدراسات الإسلامية في الغرب بإدخالها في تعريف «الإسلام السياسي» حتى تُفهم الحركة الديمقراطية المعاصرة في الشرق الأوسط وإسهام الإسلام فيها بدقة، ومن هؤلاء تيم نيبلوك، وجنين كلارك، وريتشارد نورتون، وكومي نايدو، وديان سنغرمان، وكريس هان، ومارك هفنز، وغيرهم[٣٠٦].

والخلاصة أن توسيع مفهوم «السياسي» كما رآه علماء السياسة ضرورة في هذه المرحلة وخطوة أساسية نحو قيام الدولة المدنية واستقرار دعائمها. لا بد من أن نعود بتعريف النشاط «السياسي» إلى كل نشاط يحقق المصلحة

---

(٣٠٥) هبة رؤوف عزت، «مطارحات حول العلمانية،» مجلة رؤى، العددان ٢٣ ـ ٢٤ (٢٠٠٤)، ص ٣٢.

(٣٠٦) انظر ما كتبناه عن المنصفين من علماء السياسة الغربيين في سياق هاتين المقالتين: الأولى حول مفهوم المدنية في الإسلام:

Jasser Auda, "Civil Does not have to be Irreligious: An Islamic Perspective," Arches, Cordoba Foundation, London, September 2007.

الثانية حول دور المسلمين في المجتمع المدني الأوروبي:

Jasser Auda, "Muslims and European Civil Society," paper presenred at Proceedings, Seminar: What Islam can Offer the West, Global Civilizations Study Centre, London, May 2007.

العامة عن طريق تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، على مراتب هذه المصالح من ضرورات وحاجيات وتحسينيات، وعلى درجاتها الكلية والجزئية ـ كما سبق البيان ـ. وهذا التعريف السياسي يوزع السلطة بين كل أصحاب المسؤولية العامة، ويضع السلطة في موضعها الأخلاقي الصحيح وفي يد كل فاعل في المجتمع.

خلاصات

أملي أن تكون أفكار هذا الكتاب مفيدة ودافعة إلى الخير والإصلاح والعدل، وأن تكون خطوة نحو تحقيق مقصودات الحق من الخلق في إقامة القسط وفعل الخير وتحقيق المصالح المعتبرة. وهذه خلاصات نظرية وعملية أوجزها فيما يأتي من نقاط:

- التغيير الحقيقي المنشود في العالم العربي والإسلامي لا بد من أن يبدأ بتغييرين مهمين في بناء الإنسان وفي بناء الدولة.

- الدولة المدنية التعددية مرحلة ضرورية لتجاوز الاستبداد العسكري والأمني بالقرار السياسي، واحتكار السلطات لمجرد التحكم في وسائل العنف الرسمية، والخلط الخطير بين السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية والإعلامية والمجتمع المدني، بل وبين سلاح الدولة وسلاح العصابات.

- الثورة السياسية التي تطيح برئيس فاسد أو حكومة مستبدة لا تنجح من دون ثورة أخلاقية حقيقية.

- أكبر مشكلات البرامج «الإسلامية» المعاصرة هي التركيز على القضايا الجزئية التي تخص المتدينين أكثر من التركيز على البعد الإنساني الذي يشمل القضايا والهموم الكبرى وهي أولى في ميزان الإسلام الحقيقي.

- مقاصد الشريعة هي منظومة القيم الإسلامية التي تعبّر عن العدل والخير والحق والجمال والأخلاق، وترتب الأولويات السياساتية بطريقة أخلاقية، وتدفع القرار العام نحو تكامل المنهجية وتعدد أبعادها، وتصل الضمير الإنساني بالله تعالى.

- لا بد من أن يمرّ المفهوم السياسي المجرد بمرحلة تحليل حتى

نتصوّره بدقة قبل الحكم عليه، وأن يُفهم أصل المفهوم وتطوره التاريخي وبعده العقائدي والفلسفي إن كان فيه ما يتناقض أو يتوافق مع الإسلام وعقائده وتاريخه وثوابته.

ـ التفكير الاختزالي سمة عامة في الفلسفة والعلم استمرّت حتى طُرحت المقاربات المنظومية و«التوحيدية» والكلية في الفكر الإسلامي قديماً وفي الفكر الإنساني عموماً في عصرنا.

ـ ليس هناك «طبيعة» لأي مفهوم في قضايا السياسة، بل هذه المفاهيم هي تصورات وإدراكات لا تستلزم «ماهية» ولا «طبيعة» على طريقة الأقدمين حين عرّفوا «الحد» و«الرسم».

ـ التاريخ أحد مكونات رؤية العالم التي أثرت في تعريف مفاهيم السياسة والنظم التي قامت عليها.

ـ إذا أردنا أن نربط المفاهيم السياسية بالقيم الأخلاقية والحضارية التي تسهم فيها فإن علينا أن نشمل بتحليل المفهوم السياسي البعد الغائي المقاصدي الذي يحققه المفهوم في دنيا الناس.

ـ حين نتعامل مع المفاهيم الإسلامية وغير الإسلامية الأصل على حد سواء، لا بد من النظر إلى بُعد السنن الإلهية، وهو بُعد تقصد الشريعة الإسلامية إلى مراعاته وتحرص على عدم التناقض معه، كما أنه يمثل الحكمة المجردة والعبرة العالية من كل فكر بشري ولو كان غير إسلامي.

ـ إذا أردنا أن نقيم التوازن بين التنوع لتحقيق الوحدة لا بد لنا من أن نقيم العدل، وهذه قضية ليست سياسية فقط وإنما هي قضية سياسية، واجتماعية، واقتصادية، ونفسية، حتى الاستقرار السياسي وحفظ نظام الأمة، والذي هو مقصد آخر مهم من مقاصد الشريعة.

ـ التداول والتغير يأخذ وقتاً وله دورة معينة، ولا تستطيع الأمة الإسلامية مثلاً أن تنهض وتصبح في أوائل الأمم في يوم وليلة ولا في سنة، ولو حاولنا ذلك لفشلنا نظراً إلى السنة الإلهية المطرّدة.

ـ من أجل منهجية متوازنة للتعامل مع المفاهيم السياسية الغربية فإنه بناء على المرجعية الإسلامية لا بد من أن نُعمل المقاصد والسنن والقيم في

استفادتنا من المفاهيم غير الإسلامية الأصل وهذا يقتضي أيضاً أن نرفض بعض المفاهيم الغربية كذلك أو بعض صورها إذا تعارضت مع تلك الأصول.

ـ الهوية قضية «شرعية» مهمة؛ إذ يترتب على تثبيتها مصالح أساسية حتمية الوقوع في الدين والدنيا، ويترتب على فقدها أو الإخلال بها مفاسد جمة حتمية الوقوع في الدين والدنيا، وبالتالي فالحرص على تحقيقها مشروع والإخلال بها لا يجوز شرعاً، والتاريخ ـ بعد اللغة ـ هو من أهم العوامل التي تشكل هوية الأمم.

ـ إن تطوير فكرة الإجماع والبناء عليها ليصبح شكلاً من أشكال قياس الرأي العام بهدف المشاركة المجتمعية في أمور الدولة لهي فكرة وجيهة ومهمة لموضوع بحثنا.

ـ عدم التفريق بين الفقه والشريعة أدّى إلى ظاهرتين خطيرتين: **أولهما** اتهام المذاهب الإسلامية بعضها لبعض بالابتداع في الدين ووصول هذه الاتهامات إلى الإخلال بالأمن العام ومصالح الناس، **وثانيهما** الجمود ومقاومة التجديد في الفقه الإسلامي، مما أثر سلبياً في ملاحقة الفكر لما يجد في دنيا الناس خاصةً في المجال السياسي.

ـ على الرغم من «بشرية» أو «تاريخية» المذاهب وأئمتها وأعلامها وفتاواها، إلا أنه لا يصح أبداً أن يُهمل الفقه الإسلامي وتراثه الهائل مصدراً ومرجعية مهمة في القضايا السياسية المعاصرة، ولكن على ألا يكون ذلك بمنهج يجمد على المنقول في الكتب ويعرقل الاجتهاد والتجديد المنشودين.

ـ على الرغم من وجاهة النظريات التي طرحها الأصوليون فإننا لا نملك معياراً نظرياً وأصولياً كاملاً يمكننا من التفريق بين ما يمكن أن نعتبره «عبادات» وما يمكن أن نعتبره «معاملات».

ـ إحدى إشكاليات المنهج هي المقاربة التجزيئية للسنة، فنعتبر دليلاً ونهمل أدلة من السنة نفسها ومن القرآن أيضاً، ولا بد من أن نفهم سنته (ﷺ) في ضوء سياقها السياسي وقابلية الاجتهاد في المسائل السياسية للتغير.

ـ المقاربة اللغويّة البحتة للأدلة الشرعية لإعطاء بعض دلالات ألفاظها

أولويّة مطلقة على بعضها الآخر في مختلف مذاهب الفقه قد أدّت إلى «الحَرفية» التي تعانيها أبواب الفقه بما فيها باب السياسة الشرعية.

ـ من تحليلنا لمعايير «العموم والخصوص» وجدنا أنّ هناك توجّهاً عامّاً بين فقهاء السلف نحو الأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما، وزاد هذا التوجّه من الجمود الذي كان يقيّد طريقة الاستنباط اللغوي البحت ـ الحَرفيّ أصلاً.

ـ وصلنا من خلال هذا البحث إلى أن مقاصد الشريعة (بما فيها مقصد «التعبد» بالطبع) هي المنهج الذي ينبغي أن يكون أصلاً مرجعياً أساسياً في القضايا السياسية نحكم به على المرجعيات الإسلامية التاريخية والنصية جميعاً.

ـ لا يمكن أن نتحدث في هذا العصر عن السياسة الشرعية من دون أن نفرق بين ما كان من قرارات وتصرفات النبي (ﷺ) على سبيل التشريع، وما كان مقاصده على سبيل بشريته المحض وليس للتشريع، وما كان على سبيل «الإمامة»، أو ما نطلق عليه بلغة العصر «السياسات».

ـ ما كان من تصرفات النبي (ﷺ) على سبيل السياسات ـ بأنواعها المختلفة ـ فالعبرة فيه هنا بالمعاني والمبادئ والمقاصد لا بالأشكال والأحكام والسابقات والقرارات المحددة.

ـ الظاهرية والحَرفية توصلنا إلى نتائج غير منطقية وغير مقبولة، كما نرى في عصرنا من بعض الاتجاهات الإسلامية. وفي المقابل، إذا أخذنا بالمنهج الذي ينظر إلى المقاصد والمعاني والمبادئ فقط من دون وضع ضوابط وقيود، كالعبادات والمقدرات وغير ذلك من ضوابط الاجتهاد التي ذكرناها، وصلنا إلى معانٍ فضفاضة، وما نحتاج إليه هو منهج وسط بين هذا وذاك.

ـ سد الذرائع من الأدوات الأصولية التي يكثر الرجوع إليها في المناهج الحَرفية القديمة والمعاصرة، ولكن من أجل أن تسد الذريعة لا بد من أن تكون المفسدة غالبة الاحتمال، وإلا كان تشهياً بالرأي وتشاؤماً لا داعي له خاصة في مسائل السياسة الشرعية.

ـ التناول الحَرفي لموضوع التعددية السياسية لا يخدم إلا الحكومات

المستبدة، ولا يصح الاستدلال بمفاهيم شرعية لا تنطبق على واقع الحياة السياسية المعاصرة، كمفاهيم الولاء والبيعة والعهد والطاعة للأمير وذم الاختلاف والتنازع والتفرق والتنابذ والحلف والحزب والفرقة والجماعة والبدعة والسنة.

ـ لا يصح أن تتجاوز المرجعية التاريخية هدف حفظ الهوية والبناء على الإنجازات الإسلامية التاريخية إلى نوع من الحَرفية في تناول التاريخ، على الرغم من أنه لا يعتبر حجة شرعية ولا يلزم أن نكرر أشكاله وصوره.

ـ بعض المناهج اتخذت من الواقع مرجعية أقوى من مرجعية النصوص الشرعية نفسها فانتهى بها الحال إلى تبرير للواقع واعتذار له مهما كان متنافياً مع الإسلام، كتبرير عدم التبادل السلمي للسلطة، وعدم تطبيق الشورى، واستمرار الاستبداد.

ـ لا يصح ما قام به بعض الحداثيين التفكيكيين بتطبيق فكرة التاريخانية على النصوص الشرعية لينادوا بنقد «سلطة النص» لصالح فصل الدين عن الدولة.

ـ التعددية الحزبية مطروحة بقوة في كتابات الإسلاميين وغيرهم من أجل حل إشكالية الشرعية في المجتمعات والدول الإسلامية، ومنع الاستبداد والتسلط، ولكن أغلبهم يضع لها قيوداً تفقدها معناها وتعوق بناء الدولة المدنية.

ـ الاستبداد السياسي والفساد المالي والإداري «معاصٍ وجرائم» كافية للثورة على الحاكم والعصيان المدني الذي يؤدي إلى إسقاط النظام. والجمود على الفتاوى القديمة التي تقصر عزل الحاكم على بعض المعاصي الظاهرة أو الإعاقة مثلاً، ولا تربط ذلك بحسن السياسة وأداء الحقوق ـ لا يليق في واقعنا المعاصر.

ـ الأصل هو عدم التفريق بين الرجال والنساء في القضايا العامة السياسية والاقتصادية والقانونية؛ إذ إن هذه القضايا لا تتعلق من قريب أو بعيد بالفروق الطبيعية بين الرجال والنساء. وعليه، فكل ما كان في هذا الباب من حديث النبي (ﷺ) أو أقوال الصحابة ومن بعدهم، لا بد من أن

نتعامل معه في إطار من الثقافة السياسية السائدة وليس في إطار الأحكام الشرعية.

ـ افتراض «الحزب الإسلامي» أنه أقرب إلى الإسلام من غيره من الأحزاب خطأ يحتاج إلى مراجعة، فالعبرة في الأحزاب السياسية ليست في الأسماء والمسميات وإنما في الأهداف والأولويات والخطط والمشروعات.

ـ لا بد من أن يلزم الحاكم إلزاماً بنتيجة الشورى (أياً كانت صورتها) كجزء لا يتجزأ من نظام الدولة، ولا يجوز له احتكار السلطة لتعارض ذلك مع السنن الإلهية في التنوع والتداول والتوازن.

ـ توسيع مفهوم «السياسي» ضرورة وخطوة أساسية نحو قيام الدولة المدنية واستقرار دعائمها.

ـ التعريف الحداثي للدولة يتناقض مع مقاصد الشريعة من عدة وجوه، ولكنه واقع لا بد من أن نتعامل معه وفي الوقت نفسه نسعى لتغييره تدريجياً من خلال مفهوم الدولة المدنية.

ـ النظام المدني التعددي المنشود لا بد من أن يتطور ليشمل أنواع «الأحزاب» و«الفئات» و«الهيئات» كلها، وذلك حتى تتوزع السلطة وتفعّل الشورى على أوسع نطاق.

ـ مقتضى الفقه المعاصر السليم هو أن نعود بالسياسة إلى أصولها في القيام على الشيء بما يصلحه؛ أي تحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس وهو مقياس ومعيار تحقق المصلحة العامة في الواقع.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحرير سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. **مصنف ابن أبي شيبة**. **الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.**

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.].

ــــــــــ. **الكامل في التاريخ**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. **المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **بيان الدليل على بطلان التحليل**. تحقيق فيحان المطيري. ط ٢. القاهرة: مكتبة لينة في مصر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

ــــــــــ. **دره تعارض العقل والنقل**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ــــــــــ. **دقائق التفسير**. جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجلبند. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــــــ. **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**. تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي. ط ٢. الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

ـــــــــ. **منهاج السنة النبوية**.

ـــــــــ. **نقد مراتب الإجماع**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨.

ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد. **النشر في القراءات العشر**. أشرف على تصحيحه ومراجعته علي محمد الضباع. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن الجعد، علي بن عبيد. **مسند ابن الجعد**. تحقيق عامر أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة نادر، ١٩٩٩.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **سيرة ومناقب عمر**. القاهرة: مطبعة المؤيد، [د. ت.].

ـــــــــ. **صفة الصفوة**. حققه محمود فاخوري؛ خرّج أحاديثه محمد قلعجي. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

ـــــــــ. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣.

ابن حنبل، أحمد. **المسند**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ط ٥. بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**. تحرير إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، [د. ت.].

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ـــــــــــ. **بدائع الفوائد**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ٤ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص منطق أرسطو**. دراسة وتحقيق جرار جهمي. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢. (سلسلة علم المنطق)

ـــــــــــ. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين. **المقدمة في علوم الحديث**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٧.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **فتاوى ابن الصلاح**. بيروت: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**. تونس: دار سحنون، ١٩٩٧.

ـــــــــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. كوالالامبور: دار الفجر، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ. **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**. تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨.

ـــــــــــ. [وآخرون]. **السنة التشريعية وغير التشريعية**. تحرير محمد عمارة. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠١. (في التنوير الإسلامي؛ ٥٦)

ابن عبد الله، أبو نصر محمد. **تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات**. عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦. ١٠ ج.

ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم بن علي. **تبصرة الحكام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام**. تحرير جمال مرعشلي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **المغني**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨.

ـــــــــ. **المغني ويليه الشرح الكبير**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله. **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة**. تحقيق جميل غازي. القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.].

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، [د. ت.].

ـــــــــ. **تفسير الحافظ بن كثير**.

ـــــــــ. **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **السنن**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن المبرد، جمال الدين يوسف بن حسن. **محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ ج.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أبو جابر، سليم. **حسن الترابي: رائد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**. أم الفحم: مركز الدراسات المعاصرة، ١٩٩٥.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **السنن**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

أبو زهرة، محمد. **الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٩.

ــــــــــ. **أصول الفقه**. بيروت: دار الفكر العربي، [١٩٥٧].

ــــــــــ. **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

أبو زيد، بكر بن عبد الله. **حكم الإنتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية**.

أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**. ط ٣. القاهرة: مدبولي، ٢٠٠٣.

ــــــــــ. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. القاهرة: الحياة المصرية للكتاب، ١٩٩٠.

أبو سليمان، عبد الحميد. **إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي والموقف المطلوب اليوم من جماعات الحركة الإسلامية المعاصرة**. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

أبو فارس، محمد عبد القادر. **التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الفروق اللغوية**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٤.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦.

أركون، محمد. **الإسلام.. الأخلاق والسياسة**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

الأرناؤوط، محمد موفق. **دور الوقف في المجتمعات الإسلامية**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.

أسد، محمد. **منهاج الإسلام في الحكم**. نقله إلى العربية منصور محمد ماضي. ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

الأسطل، إسماعيل. **حقوق الإنسان في الشريعة والقانون**. [د. م.]: المؤلف، ١٩٩٧.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. ط ٤. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٥.

الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح وضعيف سنن الترمذي**.

ـــــــــ. **وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين**. بنها: دار العلم؛ الكويت: دار السلفية، [د. ت.].

الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري. **تيسير التحرير على كتاب التحرير في الأصول**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الأنصاري، إبراهيم. **دروس في علم المنطق** (كتاب إلكتروني).

الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**. حقق النص وقدّم له مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١. (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي)

أنور، حافظ محمد. **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**. الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٨٠م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المختصر**. ط ٣. بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

ـــــــــ. **صحيح البخاري**.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.].

البرغوثي، إياد. **الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، ١٩٩٠.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

البصري، محمد بن الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**. تحرير خالد الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

البطليوسي، أبو محمد عبد الله. **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

بلتاجي، محمود. **مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة**. القاهرة: دار الاعتصام، [د. ت.].

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، [د. ت.].

البياتي، منير حميد. **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة**. دمشق: دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.

البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد. **السنن الكبرى**.

الترابي، حسن. **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤.

ــــــــ. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠. (قضايا إسلامية معاصرة)

الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**. تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون]. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**. تحرير زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق منصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

جابر، حسن محمد. **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: تأسيس منهجي وقرآني لآلية الاستنباط**. بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن للجصاص**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

جمعة، علي. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. تحرير عبد العظيم الديب. ط ٤. المنصورة: الوافي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

ـــــــــــ. **غياث الأمم في التياث الظلم**. ط ٢. الرياض: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

حاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين في الحديث**.

الحج الحلبي، شمس الدين بن محمد بن أمير. **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**. دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

حسان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**. القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١.

حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

حسن، حسن عباس. **الفكر السياسي الشيعي.. الأصول والمبادئ**. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

الحلبي، علي بن حسن. **الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي**.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠.

الخالدي، محمود. **الشورى**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

ـــــــــــ. **قواعد نظام الحكم في الإسلام**. الجزائر: مؤسسة الإسراء، ١٩٩١.

خضر، لطيفة إبراهيم. **هويتنا إلى أين؟**. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩.

الخشوعي، الخشوعي محمد. **غاية الإيضاح في علوم الإصطلاح**. القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٢.

خياط، أسامة عبد الله. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية**. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

الراشد، محمد أحمد. **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية**. كندا: دار المحارب للنشر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ٤ ج. (سلسلة إحياء فقه الدعوة)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

ـــــــــــ. **المحصول في علم الأصول**. تحرير طه جابر العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. ط ٤. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٥٢.

الزرقا، مصطفى. **خصائص التشريع الإسلامي**.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

الزركشي، بدر الدين. **عين الإصابة فيما استدركته عائشة على الصحابة**. تحرير سعيد الأفغاني. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. تفسير الكشاف.

ـــــــــ. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل**. بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.].

زيدان، عبد الكريم. **أصول الدعوة**. ط ٣. بيروت: دار البيان، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

ـــــــــ. **الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.

السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

سعيد، صبحي عبده. **الإسلام وحقوق الإنسان**. القاهرة: دار النهضة، ١٩٩٤.

سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. **حجية الأدلة الاجتهادية الفرعية**. القاهرة: سلطان للنشر، ٢٠٠٤.

سميع، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**. تحرير عبد الوهاب عبد اللطيف. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــــ. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**.

ـــــــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحرير عبد الله دراز. بيروت: دار المعارف، [د. ت.]. ٤ ج.

الشافعي، حسن. **الآمدي وآراؤه الكلامية**. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨.

الشاوي، توفيق. **الشورى والاستشارة**. المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٩٢.

الشريف، محمد شاكر. **حقيقة الديمقراطية**. الرياض: دار الوطن، ١٩٩٢.

شحرور، محمد. **الإسلام والإيمان.. منظومة القيم**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة)**. دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠.

الشكعة، مصطفى. **إسلام بلا مذاهب**. القاهرة: دار القلم، ١٩٦١.

شلبي، محمد. **الشيخ الغزالي ومعركة المصحف في العالم الإسلامي**. القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧.

شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

ـــــــــ. [وآخرون]. **مقاصد الشريعة**. تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

الشناوي، فهمي. **نحو إسلام سياسي**. القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

الشورى في الإسلام. عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩. ٣ ج.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**. تحقيق محمد سعيد البدري. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **فتح القدير الجامع لفني الرواية والدراية في علم التفسير**. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.

ـــــــــ. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

الشويخ، عادل. **تقويم الذات**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣. (رسائل العين)

شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأنهر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

الشيرازي، محمد الموسوي. **ليالي بيشاور.. مناظرات وحوار**. تعريب وتحقيق وتعليق حسين الموسوي. بيروت: دار الغدير، ١٩٩٩.

صافي، لؤي. **إعمال العقل ـ من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

صالح، حسن بشير. **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين**. الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٣.

الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢.

الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام شرح بلوغ المرام**. القاهرة: مكتبة عاطف، [د. ت.].

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م]. ١٥ ج.

الطبري، محب الدين أبو العباس أحمد. **الرياض النضرة في مناقب العشرة**.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**.

الطحان، مصطفى محمد. **الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف**. الكويت: دار الوثائق، [د. ت.].

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح مشكل الآثار**. حققه وضبط نصه وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

عبد الله، عبد الله ربيع. **القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي**. القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

عبد الله، عبد الغني بسيوني. **النظم السياسية والقانون الدستوري**. بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**. ط ٢. المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

عبد الرحيم، وجنات. **قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها**. جدّة: دار المجتمع، ٢٠٠٠.

عبد السلام، فاروق. **أزمة الحكم في العالم الإسلامي**. القاهرة: مكتب قليوب للطباعة والتوزيع، ١٩٨١.

عبد الفتاح، سيف الدين. **مقاصد الشريعة: دراسات نظرية وتطبيقات عملية**. تحرير محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦.

عبد الكريم، خليل. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. تحرير محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

عثمان، محمد فتحي. **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.

عزت، هبة رؤوف ونوال السعداوي. **المرأة والدين والأخلاق**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (حوارات لقرن جديد)

العشماوي، محمد سعيد. **الإسلام السياسي**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. دمشق: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣.

العلواني، طه جابر. **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. **مقاصد الشريعة**. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الهادي، ٢٠٠١.

علي، محمود محمد. **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: (قراءة في الفكر الأشعري)**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠.

عمارة، محمد. **الإسلام والأمن الاجتماعي**. القاهرة: دار الشروق، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

ـــــــــــ. **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**. القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧. (في التنوير الإسلامي؛ ٨)

العوا، محمد سليم. **العلاقة بين السنة والشيعة**. القاهرة: مطبعة السفير الدوليّة، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

عودة، جاسر. **بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١.

ـــــــــــ. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. ط ٣. هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

ـــــــــــ. **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢.

عودة، خالد عبد القادر. **المشروع في السياسة والحكم وإصلاح المؤسسات الدستورية**. القاهرة: المكتب المصري الحديث، ٢٠٠٥.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

عيسى، رياض. **الحزبية السياسية منذ قيام الدولة الإسلامية حتى سقوط الدولة الأموية**. تقديم سهيل زكار. دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٢.

عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلّى الله عليه وسلم**. الكويت: دار البيان، ١٩٤٨.

العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

غانم، إبراهيم البيومي. **الأوقاف والسياسة في مصر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

ــــــــــ. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢.

غرايبة، رحيل. **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**.

ــــــــــ. **تهافت الفلاسفة**. ترجمة م. س. كمالي (الكونغرس الفلسفي في الباكستان، ١٩٦٣).

ــــــــــ. **المستصفى في علم الأصول**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

ــــــــــ. **المنخول في تعليقات الأصول**. تحرير محمد حسن هيتو. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الغزالي، زينب. **هموم المرأة المسلمة والداعية**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٠.

الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**. ط ٢. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٨٨.

ــــــــــ. **السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**. ط ١١. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

ــــــــــ. **نظرات في القرآن**. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١.

ـــــــــــ. **نظرة إلى واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١.

الغضبان، منير محمد. **التحالف السياسي في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: دار السلام، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

غليون، برهان. **نقد السياسية: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة، ١٩٦٣.

فضل الله، مهدي. **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**. بيروت: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

فلوسي، مسعود بن موسى. **مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه**. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٤.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**.

القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتأريخ الإسلامي**. عمّان: دار النفائس، ١٩٨٧.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

ـــــــــــ. **الفروق (مع هوامشه)**. تحرير خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.

القرضاوي، يوسف. **أين الخلل؟**. ط ٦. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ـــــــــــ. **جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥.

ـــــــــــ. **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **فقه الزكاة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣. ٢ ج.

ـــــــــــ. **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **تفسير القرطبي**.

القزويني، محمد كاظم. **موسوعة الإمام الصادق**. قم، إيران: مؤسسة نشر علوم الإمام الصادق، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

قطب، محمد. **واقعنا المعاصر**. ط ٢. جدة: مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحرير محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠.

ـــــــــــ. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١.

مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

ـــــــــــ. **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦.

المباركفوري، صفي الرحمن. **الأحزاب السياسية في الإسلام**. بومباي، الهند: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٨٧.

المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**.

متولي، عبد الحميد. **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**. القاهرة: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٧٧

المحروس، كريم. **الفرق الإسلامية.. المنشأ السياسي وتحولات الصراع**. لندن: مؤسسة الرافد للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

محمود، عثمان بن معلم وأحمد بن حاج محمد عثمان. **التحذير من التفرق والحزبية**. مقديشو: مركز أهل الحديث في الصومال، [د. ت.].

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**.

المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الهداية شرح بداية المبتدي**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

مسلم بن الحجاج النيسابوري، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

المصري، مشير عمر. **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة**. غزة: مركز النور للبحوث والدراسات، ٢٠٠٦.

المعجم الأوسط. تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

المعجم الكبير. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣.

مفاهيم حزب التحرير. ط ٥. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

مفتي، محمد أحمد علي. **نقد الجذور الفكرية للديقراطية**. الرياض: المنتدى الإسلامي، ٢٠٠٢. (كتاب المنتدى؛ ٣٨)

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **متاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأموال والحفدة والمتاع**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام السياسية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧.

ـــــــــ. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

الناكوع، محمود محمد. **الانحطاط والنهوض.. تأملات في الواقع العربي**. لندن: [د. ن.]، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

النبهان، فاروق. **الإسلام والأحزاب السياسية**. القاهرة: مكتبة قليبوب، [د. ت.].

النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**. هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الكبرى**.

نصار، عصام. **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وآثاره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود**. القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٣.

النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.].

ــــــــ. **شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام**. القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

النووي، أبو زكريا يحيي بن شرف. **شرح صحيح مسلم**. ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

الوحيدي، فتحي. **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام: دراسة مقارنة في مصادر النظام الدستوري**. غزة: مطابع الهيئة الخيرية، ١٩٨٨.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

دوريات

إسحاق، خالد. «الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية.» **المسلم المعاصر**: العدد ٤٤، تموز/يوليو ١٩٨٥.

الجندي المسلم: العدد ٨٣، ربيع الأوَّل ١٤١٧هـ/[آب/أغسطس ١٩٩٦].

«حوار مع الدكتور حسن الترابي.» مجلة **قراءات سياسية** (مركز دراسات الإسلام والعالم): السنة ٢، العدد ٢، ١٩٩٢.

الخادمي، نور الدين. «فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد.» مجلة **الأمة الوسط** (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين): العدد ٤، ٢٠١٣.

الرضوى، نسيم. «تصورات أولية في مشروعية الأحزاب في الإسلام.» مجلة **الرأي الآخر** (مركز التثقيف الإسلامي، لندن): السنة ٤، العدد ٤٧، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

الطيب، أحمد. «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية.» **المسلم المعاصر**: العدد ١٠٣، آذار/ مارس ٢٠٠٢.

عدوان، عاطف. «التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.» **مجلة جامعة النجاح للأبحاث** (العلوم الإنسانية): السنة ١٦، العدد ١، ٢٠٠٢.

العزاوي، قيس جواد. «نشأة الأحزاب السياسية في العالم الإسلامي.» **فصلية الجامعة الإسلامية** (الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن): السنة ١، العدد ٣، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

عزت، هبة رؤوف. «حول منهج النظر في التعدد والحرية.» مجلة **رؤى**: العدد ١٤، شتاء ٢٠٠٢.

ــــــــــ. «مطارحات حول العلمانية.» مجلة **رؤى**: العددان ٢٣ ـ ٢٤، ٢٠٠٤.

مقدسي، جون. «فحص الحقيقة للاستحسان كطريقة للتفكير الفقهي الإسلامي.» **مجلة UCLA للقانون الإسلامي والشرق أوسطي: العدد ٩٩، خريف ٢٠٠٣ ـ شتاء ٢٠٠٤.**

الميلاد، زكي. «التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي: التأصيل، الأنماط، التحول.» **الكلمة** (منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت): السنة ١، العدد ٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

رسائل جامعية، أطروحات

مصطفى، وديع واصف. «ابن حزم ومواقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق.» (رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، نشر المجمع الثقافي، ٢٠٠٠).

موتوشو، أ. «مشكلة الأمر في أصول الفقه.» (أطروحة دكتوراه، جامعة أدنبره، ١٩٨٤).

ندوات، مؤتمرات

ندوة «الصحوة الإسلامية»، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤

ندوة «مدرسة المستقبل»، جامعة الملك سعود، كلية التربية، ٢٢ ـ ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٢م.

مؤتمر الفقه الإسلامي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Aristotle. *The Works of Aristotle*. London: Encyclopedia Britannica INC, 1990. (Great Books of the Western World).

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London; Washington, DC: International Institute of Islamic Thought, 2008-2013.

________. *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*. Edited by Shiraz Khan and Anas Al Shaikh-Ali. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Best, Steven and Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Edited by Paul Walton. London: Macmillan Press Ltd., 1991.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bobbio, Norberto. *Libralism and Democracy*. Translated by Martin Ryle and Kate Soper. London: Verso, 2005.

Bodin, Jean. *On Sovereignty*. Edited and translated by Julian Franklin. London: Commonwealth, 1992.

Bouvier, John. *A Law Dictionary: Adapted to the Constitution and Laws of the United States and the Several States of the American Union*. Philadelphia: G. W. Childs., 1856. 2 vols.

Cooper, John, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud (eds.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond.* London: I. B. Tauris, 1998.

Dahl, Robert A. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956.

Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*: *Rules for the Direction of the Mind*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1684.

DeWitt, Richard. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. Malden, MA: Blackwell, 2004.

Dutton, Yasin. The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal. Surrey, UK: Curzon, 1999. (Culture and Civilization in the Middle East)

Easton, David. *A Systems Analysis of Political Life*. New York: Wiley, 1965.

Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967. 8 vols.

Flood, Robert L. and Ewart Carson. *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*. 2nd ed. New York; London: Plenum Press, 1993.

Gény, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. English translation by the Louisiana State Law Institute. 2nd ed. [St. Paul: West Pub. Co.], 1954.

Gerth, Hans H. and Charles W. Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1972.

Gray, Christopher Berry (ed.). *The Philosophy of Law Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, 1999. (Garland Reference Library of the Humanities)

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Hegel, Georg W. F. *Lectures on the Philosophy of World.*

Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.

Held, David. Models of Democracy. 3rd ed. Cambridge, UK: Polity Press, 2006.

Hintikka, Jaakko and Unto Remes. *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and its General Significance*. Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1974. (Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 25)

Ibrahim, Saad Eddin (ed.). *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1996. (Cairo Papers in Social Science; vol. 19, Monograph 3)

Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.

Izzi Dien, Mawil. *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2004.

Johnston, Larry. *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State*. Ontario: Broadview Press, 1998.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad 'Abduh and Rashid Rida*. London: Cambridge University Press, 1966.

Khatami, Mohammed. *Islam, Liberty and Development*. New York: Binghamton University, Institute of Global, Cultural Studies, 1998.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Laszlo, Ervin. *The World System: Models, Norms, Variations*. New York: George Braziller Inc., 1972.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with introduction by Peter H. Nidditch. 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Machiavelli, Niccolo. *The Discourse*.

Mernissi, Fatima. *The Veil And The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights In Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Abingdon: Perseus Books, 1991.

Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books, 1999.

Mommsen, Wolfgang J. *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Blackwell, 1974. (Explorations in Interpretative Sociology)

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. Boston, MA: George Allen and Unwin, 2000.

Naugle, David K. (Jr.). *Worldview: The History of a Concept*. Foreword by Arthur E. Holmes. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2002.

Nelson, Brian R. *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Normi, H. *Comparing Voting Systems*. London: Reidel Publishing Company, 1987.

Norris, Christopher. *Derrida*. London: Sage, 1987.

Osiander, Andreas. *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*. New York: Oxford University Press, 2007.

Powell, Jim. *Postmodernism for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing, 1998.

Rawls John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.

Rousseau, Jean Jacques. *Social Contract and Discourses*. Translated with Introduction by G. D. H. Cole. New York: E. P. Dutton and Co., 1913.

The Routledge Encyclopedia of Philosophy. Edited by Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralismed*. Oxford: Oneworld, 2003.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Singerman, Diane. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

________. ________. Egyptian ed. [Cairo]: American University in Cairo Press, 1997.

Sire, James W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004.

Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs.* 3rd ed. Princeton, NJ: Prentice Hall, 1999.

Skyttner, Lars. *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice.* London: World Scientific Publishing, 2006.

Taylor, Victor E. and Charles E. Winquist (eds.). *Encyclopedia of Postmodernism.* New York: Routledge, 2001.

Von Glasersfeld, Ernst. *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* Seaside, CA: Intersystems Publications, 1987.

Von Thering, Rudolf. *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht).* Translated by Isaac Husik; with an editorial preface by Joseph H. Drake and with introductions by Henry Lamm and W. M. Geldart, 2nd reprint ed. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001.

Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law.* Athens: University of Georgia Press, 1998.

Wilson, Robert A. and Frank C. Keil (eds.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences.* London: The MIT Press, 1999.

Periodicals

Auda, Jasser. "Civil Does Not Have to be Irreligious: An Islamic Perspective." *Arches Quarterly* (Cordoba Foundation, London): vol. 1, no. 1, Winter 2007.

________. and Mohamed Kamel, "A Modular Neural Network for Vague Classification." *Lecture Notes in Computer Science*: 2000.

Basheer, Nafi. "Tahir Ibn Ashur: The Career and Though of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir." *Journal of Qur'anic Studies*: vol. 7, no. 1, 2005.

Corning, Peter A. "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?." *Journal of Social and Evolutionary System:* vol. 1, no. 21, 1998.

Homer-Dixon, Thomas [et al.]. "Complex Systems Approach to the Study of Ideology: Cognitive-Affective Structures and the Dynamics of Belief Systems." *Journal of Social and Political Psychology*: vol. 1, no. 1, 2013.

Huntington, Samuel P. "Democracy's Third Wave." *Journal of Democracy*: vol. 2, 1991.

Ibn Warraq. "Apostasy and Human Rights." *Free Inquiry*: February-March 2006.

Kamrava, Mehran and Frank O. Mora. "Civil Society and Democratisation in Comparative Perspective: Latin. America and the Middle East." *Third World Quarterly*: vol. 19, no. 5, 1998.

Sweeney, Eileen C. "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas." *The Thomist*: vol. 58, 1994.

El-Tobgui, Carl Sharif. "The Epistemology of Qiyas and Tabetween the MuAbu al-Husayn al-Basrl and Ibn Hazm al-Zahirl." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*: no. 2, Spring-Summer 2003.

Theses

Ali, Shaheen Sardar. "Equal before Allah, Unequal before Man?: Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law." (Ph.D. Dissertation, University of Hull, 1998).

Auda, Jasser. "Cooperative Classification Systems." (PhD Thesis, University of Waterloo, Department of Systems Analysis, Canada, 1996).

El-Awa, Mohamed. "The Theory of Punishment in Islamic Law: A "Comparative Study"." (Ph.D. Dissertation, School of Oriental and African Studies, London, 1972).

Baderin, Mashood A. "Modem Muslim States between "Islamic Law and International Human Rights Law"." (Ph.D. Dissertation, University of Nottingham, 2001).

Bin Saleh, Hasan. "The Application of Al-QawaAl-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions." (Ph.D. Dissertation, University of Lampeter, 2003).

Lotfi, Tabatabaei. "Ijtihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society." (Ph. Dissertation, University of Leeds, 1999).

Conferences

Proceedings Seminar: What Islam Can Offer the West, Global Civilizations Study Centre, London, May 2007.

Electronic Studies

Beaney, Michael. "Analysis." Stanford Encyclopedia of Philosophy (7 April 2003), <http://plato.stanford.edu/entries/analysis>.

Jenkins, Orville B. "What is Worldview?." (1999), <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

Ongley, John. "What is Analysis?." <http://www.lehman.edu/deanhum/philosophy/BRSQ/05aug/ongley.htm>.